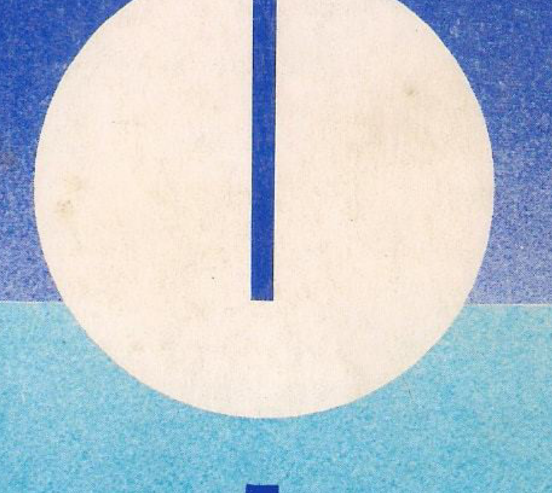
جورج لوكاكش



تحطيم العقل

الجزء الثاني:
شوبنهاور . كيركغارد . نيتشه



دار الحقيقة
بيروت



تحطيم العقل

جورج لوكاكش

تحطيم العقل

٢ : شوبنهاور ، كيركغارد ، نيتشه

ترجمة الياس مرقص

دار الحقيقة
للطباعة والنشر في بيروت

حقوق الطبع محفوظة
لـ (دار الحقيقة ـ بيروت)

الطبعة الاولى
كانون الثاني (يناير) ١٩٨١

الفصل الثاني

تأسيس اللاعقلانية بين ثورتين (١٧٨٩ — ١٨٤٨)

IV

شوبنهاور

الدرب الذي يقود من شيلنغ الى شوبنهاور يبدو رجوعا الى الوراء . وهو كذلك بالتأكيد من وجهة نظر الترتيب الزمني المحض . فالمؤلَّف الرئيسي لشوبنهاور ، **العالم بوصفه ارادة وبوصفه تمثيلا** ، وتاريخه ١٨١٨ ، صدر قبل فلسفة شيلنغ الاخيرة بكثير . تاريخيا مع ذلك تمثل فلسفة شوبنهاور في مجموعها درجة تطور للاعقلانية اكثر تقدما من فلسفة شيلنغ . العرض التالي يسعى الى تسويغ هذا التأكيد .

لماذا تمثل فلسفة شوبنهاور في تاريخ اللاعقلانية مرحلة اكثر تقدما من مرحلة شيلنغ ؟ بكلمة ، لاننا نرى يظهر عند شوبنهاور ، لاول مرة ، ليس فقط في المانيا بل في الفكر الدولي ، نوع اللاعقلانية البرجوازي الخاص . لقد استطعنا ان نتبين عند شيلنغ طائفة من الموضوعات التي مارست تأثيرا عميقا على أشكال اللاعقلانية

التالية . بيد ان منظومته ، مأخوذة في جملتها ، لم تفعل فعلا مباشرا مقرّرا على تشكل لاعقلانية الطور الامبريالي . نفوذ فلسفته الاخيرة ينحدر بعد ١٨٤٨ . فقط ادوارد فون هارتمان ومدرسته يواصلان ، مع تعديلها بعمق ، الحركة البادئة مع شيلنغ . حين ، في الطور الامبريالي ، ستعرف الفلسفة الكلاسيكية الالمانية «ميلادا جديدا» رجعيا ، سيغلب نفوذ هيغل مؤوّل على الموضة اللاعقلانية نفوذ شيلنغ . وشيلنغ الشاب لن يخدم عندئذ الا كوسيلة تستعمل لتقريب هيغل من الرومانطيقية . وحين في الطور ما ـ قبل ـ الفاشستي والفاشستي ستحتل الرومانطيقية الرجعية المرتبة الاولى بين أجداد الفلاسفة الرسميين ، سيكون مكان شيلنغ ثانويا تماما بالمقارنة مع مكان غورس Goerres او آدام مولر Ad. Mueller (١) .

الامر غير ذلك تماما بالنسبة لنفوذ شوبنهاور . طالما كانت وظيفة الفلسفة الرجعية الالمانية أن تبرر ، تحت أشكال شتى ، حركة اعادة ، ظل شوبنهاور معزولا وبلا صدى. ولكن حين خلقت هزيمة ثورة ١٨٤٨ في المانيا على الصعيد الايديولوجي كما على الصعيد السياسي موقفا جديدا بالتمام ، صار في الحال شهيرا لدرجة انه حل محل فويرباخ في دور فيلسوف البرجوازية الاول . ان تطور ريشارد فاغنر قبل وبعد ٤٨ يوضح هذه الواقعة تماما .

لقد انشأ انجلز في كثير من كتاباته لوحة تحوّل المانيا بعد فشل ثورة ١٨٤٨ . انه يكتب : «المونارشية ، التي كانت تتفكك ببطء منذ سنة ١٨٤٠ ، كان لها كشرط اساسي لوجودها الصراع بين الارستقراطية والبرجوازية ، الصراع الذي كانت فيه الملكية تبقي التوازن . اعتبارا من اللحظة التي لم تعد فيها القضية هي حماية الارستقراطية ضد ضغط البرجوازية بل أضحت هي حماية جميع الطبقات المالكة ضد ضغط الطبقة العاملة ، كان على المونارشية المطلقة القديمة ان تمضي بالكامل الى شكل ـ الدولة المنضَج خصيصا لهذا الغرض : **المونارشية البونابارتية**. لقد حلّلت في مكان آخر هذا الانتقال لبروسيا الى البونابارتية .... ما لم يكن من واجبي أن أبرزه هناك ، ولكنه جوهري هنا ، هو ان هذا الانتقال كان **اكبر خطوة الى الامام** خطتها بروسيا منذ ١٨٤٨ ، نظرا لمبلغ تأخرها عن ركب التطور الحديث حتى ذلك الحين . كانت لا تزال دولة نصف ـ اقطاعية بينما البونابارتية هي على أي حال شكل ـ دولة حديث يفترض حذف الاقطاعية . على بروسيا اذاً أن تحزم امرها وأن تنتهي من بقاياها الاقطاعية العديدة ، ان تضحي بملاّكيها النبلاء من حيث هم طبقة . بطبيعة الحال ، يتحقق الامر في الاشكال الاكثر اعتدالا وعلى اللحن المعروف : «في العجلة الندامة وفي التأني السلامة» . الشيء باق ، فقط يترجمونه من اللسان الاقطاعي الى اللسان البرجوازي ... . هكذا اراد قدَر

---

١ ـ هذا يظهر بشكل خاص عند بوملر ، مثلا في مدخله الى كتاب باخوفن ، **أسطورة الشرق والغرب** ، مونيخ ، ص ١٧١ وبعدها .

بروسيا العجيب ان تنجز حوالي نهاية هذا القرن ، تحت شكل البوناپارتية اللطيف، ثورتها البرجوازية التي كانت بدأتها في ١٨٠٨ ــ ١٨١٣ وواصلتها قليلا في ١٨٤٨ ... . حذف الاقطاعية ، اذا اردنا ان نحرر الوجه الايجابي في هذه السيرورة ، معناه اقامة النظام البرجوازي . مع سير سقوط الامتيازات الارستقراطية ، يصير التشريع برجوازيا . وهنا نجد انفسنا في صميم علاقات البرجوازية الالمانية مع الحكومة . لقد رأينا ان الحكومة **أرغِمت** على ادخال هذه الاصلاحات البطيئة والتافهة . ولكنها قدمت للبرجوازية كلا من هذه التنازلات الصغيرة بوصفه **تضحية** لصالح البرجوازيين ، بوصفه تنازلا انتزع بعناء كبير من التاج الملكي ، تنازلا لقاءه يجب على البرجوازيين بدورهم ان يمنحوا شيئا ــ ما للحكومة ... . البرجوازية تشتري انعتاقها الاجتماعي التدريجي لقاء تخلٍ مباشر عن كل سلطة تكون خاصة بها . بطبيعة الحال ، ان الباعث الرئيسي الذي يجعل مثل هذا الاتفاق مقبولا للبرجوازية هو الخوف ، لا من الحكومة بل من البروليتاريا» (٢) .

ان ما يحدد انجلز طابعه هنا ليس هو فقط تبرجز المانيا بعد ٤٨ بل هو ايضا السمات النوعية الخاصة بهذه الظاهرة : واقع ان البرجوازية الالمانية تتخلى عن استخدام تطور الرأسمالية والموقع المتزايد الهيمنة الذي يأخذه الانتاج الرأسمالي في المانيا من اجل الاستيلاء على السلطة السياسية . الانتاج الرأسمالي وأشكال الحياة البرجوازية تشيَّد هكذا في بلد لا يفتأ يحكمه آل هوهنزولرن وصقور الريف (النبلاء ــ ملاكو الارض) البروسيون : تلك هي زبدة التحويل التالي لهزيمة الثورة الديمقراطية . هذا هو الدرب الذي سلكته ليس فقط البرجوازية بل ايضا ، عدا بعض الاستثناءات المتناقصة العدد على الدوام ، الانتلجنتسيا البرجوازية : اذاً ليس مدهشا ان كانت العواقب الايديولوجية لهذا التحول بالغة العمق .

سبق وكان لي (في مكان آخر) فرصة وَسم تحوّل اتجاهات الادب الالماني(٣). من وجهة النظر الفلسفية هذا معناه ان فلسفة شوبنهاور باتت تأخذ المكان الاول في الفكر البرجوازي ، وبخاصة في فكر ما يدعى النخبة . وهي أولية لن يُطعن بها الا على يد مبتذلي المادية السابقة ، أمثال بوشنر و مولشوت ، من جهة ، وفي وقت لاحق ، بقدر ما على يد النيوـكنطيين . ان التيارات الفلسفية التي كانت

---

٢ ــ انجلز : «حرب الفلاحين» في **الثورة الديمقراطية البرجوازية في المانيا** ، باريس ، المنشورات الاجتماعية ، ١٩٥١ ، ص ١٩ ــ ٢١ . النص الذي يرجع انجلز اليه موجود في مؤلفه **عن مسألة السكن** ، برلين ، ١٩٤٨ ، ص ٤٥ . الاسس الاجتماعية لتأثير شوبنهاور رآها بشكل جيد فرانتس مهرنغ . انظر **أعماله الكاملة** ، برلين ، ١٩٢٩ ، ج٦ ، ص ١٦٣ وبعدها .

٣ ــ انظر جورج لوكاش : **خطوط من اجل تاريخ الادب الالماني الجديد** ، طبع اوفباو ــ فرلاغ ، برلين ، ١٩٥٣ .

قد هيمنت على سنوات ما قبل ١٨٤٨ ، الهيغلية ، وفلسفة فويرباخ ، وبالنسبة لليمين فلسفة شيلنغ ، تسقط آنذاك اكثر فأكثر في النسيان .

بيد أن صعود شوبنهاور يكتسب اكثر فأكثر اتساعا دوليا . هذا ايضا لـه اسبابه ، المؤسسة في التطور الاجتماعي . وان كانت شروط تطور الامم الاوروبية الكبرى مختلفة اذا ما قورنت بشروط تطور المانيا ، الا انه كان لها معها في تلك الحقبة ملامح مشتركة لا يمكن اهمالها . ليس بلا اسباب وصَف انجلز بالبونابارتية هذه المرحلة من تاريخ بروسيـا : ان حالة البرجوازية الفرنسيـة والمثقفين البرجوازيين بعد ايام حزيران ١٨٤٨ ، واستسلامهم امام نابوليون الثالث ، يخلقان وضعية يتوافق عدد من ملامحها ، اذا عدّلنا ما يجب تعديله ، مع ملامح الوضعية الالمانية . (بالتأكيد ، ان استسلام المثقفين الفرنسيين امام نابوليون الثالث لا يمكن ان يقارَن تماما بخضوع أقرانهم الالمان غير المشروط لآل هوهنتسولرن ، وقد كان لمعارضة اولئك ، على الاقل لمعارضتهم الايديولوجية ، ممثلون من حجم آخر تماما). تأسيس الوحدة القومية الايطالية ، الذي حصل ايضا «مـن فوق» ، ولو فـي شروط مختلفة ، والاشكال التي اتخذها تبرجز المونارشية النمسوية ـ المجرية ، بل وبعض ملامح الحقبة الفيكتورية في انكلترة حيث تظهر آثار هزيمة الشارتية، هذا كله يبين ان تاريخ المانيا بعد ٤٨ ، مع الملامح القومية الخاصة التي يشملها ، ليس مع ذلك سوى الشكل الاقصى او الاخير لتطور اصاب المجتمع البرجوازي في جميع دول اوروبا . انجلز ، محللا الموقف الذي اخذته البرجوازية في مسألـة السلطة الدولتية حين كانت تحت تهديد البروليتاريا ، قد لفت الانتباه الى هذه السمات المشتركة (٤) .

هنا يظهر الاساس الاجتماعي للنفوذ الدولي لفلسفة شوبنهاور ، اي الاساس الاجتماعي للاعقلانية تقدم قاعدتها اشكال الحياة الاجتماعيـة التي تعيشهـا البرجوازية . الفلسفة الالمانية كان لها الدور الاول في هذه الازمة الدولية الكبرى الثانية للمجتمع البرجوازي ، تماما كما كان لها الدور الاول في الازمـة الكبرى الاولى ، ابان الثورة الفرنسية وفي السنوات التي تلت . ولكن ثمة هذه المرة فرق هائل . ففي زمن الازمة الاولى كان ما اتت به الفلسفة الالمانية ، وبشكل رئيسي فلسفة هيغل ، هو صياغة المعضلات الجدلية الغنية بمنظورات تقدمية . أجل في الوقت نفسه ظهر ، مع شيلنغ وبادِر والرومانطيقية ، المقابل اللاعقلاني لهـذه الصياغات . ويمكن القول انه اعتبارا من تلك اللحظة كانت الفلسفة الالمانية تشغل الادوار الاولى ايضا في الفكر الرجعي ، اذ هي التي تعرّف او تحدد الموضوعات الاساسية لما سوف يكون اللاعقلانية ، في حين ان معظم ايديولوجيي الثورة ـ المضادة الفرنسيين او الانكليز ، أمثال برك Burke و بونالد و دوميستر ، كانوا يعبِّرون عن افكارهم «الشرعية» والرجعية وهم يستخدمون في الجوهـر

---

٤ ـ انجلز ، حرب الفلاحين ، المرجع المذكور آنفا ، ص ١٤ ـ ١٥ .

مقولات فلسفية قديمة . (يوجد بالطبع هناك ايضا أسلاف للاعقلانية ، في فرنسا مين دو بيران ، وفي انكلترة كولريدج ، مثلا) . ولكن لئن اصابت فلسفة ذلك الزمن الالمانية نفوذا دوليا ، فهذا في النهاية باتجاهاتها التقدمية وبنظريتها الجدلية للتطور . وذلك لدرجة كان معها بوسع كوفييه ان يلوم خصومه أنصار مذهب التطور على كونهم يريدون ان يدخِلوا في العلم الاتجاهات «الصوفية» لفلسفة ـ الطبيعة الالمانية ...

الازمة الثانية ، أزمة سنوات ٤٨ ، كانت ذات طابع مختلف جوهريا . لا ريب ان ذلك العصر يرى بزوغ اعلى ذروة في الفكر الالماني ، المادية الجدلية والتاريخية لماركس وانجلز . ولكن تغادَر بحكم ذلك ارض الفكر البرجوازي ؛ وحقبة هذا الفكر البرجوازي التقدمية ، الحقبة التي فيها حلّلت معضلات المادية الميكانيكية والجدل المثالي ، تجد نفسها مطوية بشكل نهائي . أما نضال الفلسفة البرجوازية ضد هؤلاء الفلاسفة الذين قرعوا أجراس مصيرها ، محاولاتها كي تخلق ، انطلاقا من قواعد وجودها الجديدة وفي حالة ايديولوجية مجدّدة ، نماذج من اللاعقلانية اكثر رجعية ايضا ، فهذا مِلك عصر لاحق . أجل ، ان فلسفة شيلنغ الاخيرة ، وأكثر ايضا ، كما سنرى ، فلسفة كيركغارد ، هما على ارتباط وثيق بانحلال الهيغلية . الا ان النفوذ الدولي للفيلسوف الدانماركي سيحصل في الحقبة الامبريالية . فلسفته تمثل ، شأنها شأن فلسفة شوبنهاور او فلسفة نيتشه ، نوعا من شكل مستبق لنوازع انحطاطية لن تتفتح الا فيما بعد . ومن المهم أن نلاحظ من الان انه مع نيتشه فقط سيبدأ القتال الحقيقي الدفاعي للاعقلانية البرجوازية ضد الافكار الاشتراكية .

شوبنهاهور ألّف أعماله الكبيرة في عصر صعود الفلسفة الهيغلية وحكمها بلا منازع . في تاريخ اللاعقلانية انه يلعب دور استباق ، اذ ان عمله يجلّي نوازع هي، من جراء حالة تاريخية واجتماعية تكلمنا عنها لتوّنا ، لن تصير مهيمنة الا بعد هزيمة ثورة ٤٨ . مع شوبنهاور تبدأ اذاً الفلسفة الالمانية تلعب الدور الوخيم الذي سيكون دورها : تصير الملهمة الايديولوجية للرجعية الاشد تأكيدا .

بطبيعة الحال ، لئن استطاعت ان تلعب مثل هذا الدور الاستباقي ، فلأنها كانت بجودة لا جدال فيها . لا شك على الاطلاق ان شوبنهاور وكيركغارد ونيتشه كانوا يملكون مواهب فلسفية كبيرة ، مثلا قدرة تجريد عالية ، وليست فقط قدرة تجريد شكلي : حسًا كان يتيح لهم ان يمفهموا ظاهرات الحياة ، أن يربطوا بواسطة الفكر الحياة المَحسَّة مباشرة والتجريد . وقد استطاعوا ايضا ان يدركوا الاهمية الفلسفية لبعض الظاهرات التي لم تكن موجودة في زمنهم الا في شكل خط صغير او بداية اتجاه ولم تكن الا بعد ذلك بكثير الأعراض العامة لحقبة . ولكن صحيح ايضا ـ وهذا يميز شوبنهاور وكيركغارد ونيتشه عن الفلاسفة الكبار الحقيقيين ـ أن تيار الحياة الكبير الذي أسلموا له فكرهم والذي رسموا سلفا خطوط قوته ما هو الا صعود الرجعية البرجوازية . أحسّوه يجيء ويكبر ، حزروا بذكاء مدهش

ماذا ستكون خصائصه ، وأظهروا هنا ضربا من رؤية «عرّاف» فلسفية ، من قدرة نبوية في التجريد .

اذا كنا قد عيّنا شوبنهاور بوصفه أول لاعقلاني جوهره برجوازي محض ، فبوسعنا ايضا ان نبين في وجوده الاجتماعي قسَمات شخصيته التي توافق هذه الوظيفة . حياته جرت بشكل مغاير تماما لحياة سابقيه ومعاصريه في المانيا . كان، بعكس الفلاسفة الآخرين ، المتحدرين من البرجوازية ــ الصغيرة ، بل ، مع فيخته ، من نصف ــ بروليتاريا ، كان برجوازيا كبيرا . لذا لم يترتب عليه ان يعرف المحن القاسية المفروضة على ابناء البرجوازية الصغيرة الالمانية الراغبين في التعلم : في حين ان هؤلاء كانوا معلّمين ــ مهذّبين في بيوت الاعيان ، كان هو يمضي قسما كبيرا من شبابه في الترحال عبر اوروبا . بعد فترة قصيرة قضاها في مؤسسة تجارية ، عاش حياة هادئة ، حياة صاحب دخل ثابت من ملك ، ووظائفه الجامعية في برلين لم تكن هي نفسها اكثر من عابرة .

انه اذاً في المانيا اول ممثل حقيقي لنوع الكتّاب اصحاب الاملاك والايرادات، وهو النوع الذي كان ، في الادب البرجوازي للبلدان الراسمالية المتقدمة ، قد أحرز مكانه منذ أمد طويل . (من المفيد ان نسجل ان كيركغارد ونيتشه قد تمتعا هما ايضا الى حد لا بأس به باستقلال مشابه) . كان هذا التحرر من هموم الوجود المادي يجعل شوبنهاور مستقلا عن الجامعات وغيرها من الادارات (التي كانت لا تزال تعيش في نصف ــ اقطاعية) وبالتالي عن التيارات الايديولوجية التي كانت تذيعها . وهكذا كان ممكنا له ان يتبنى على جميع المسائل ، وبدون ان يكلفه ذلك شيئا ، موقفا شخصيا أصيلا . بهذا صار مثالا لـ «الثائرين» المقبلين الذين كانت البرجوازية الثقافية الالمانية ستنتجهم بعد قليل . ولقد قال عنه نيتشه : «**تعليمه** متجاوَز . ولكن **طريقة حياته** ليست كذلك . انظروا : لم يكن تابعا لاحد» .

استقلال ، بالتأكيد ، ووهم انموذجي لبرجوازي صاحب ايراد . شوبنهاور، الذي كانت تربيته برجوازية والذي كان رجلا عمليا ، ادرك جيدا ان وجوده الروحي يتوقف على ابقاء وانماء ريوعه ... لذا فقد خاض طوال حياته نضالا عنيدا ونبيها جدا ضد عائلته ومديري ثروته . هذه الملامح «العملية» في طبعه وطريقة حياته تقرّبه بقدر ما من بعض كبار مفكري القرن ١٨ ، مثل فولتير ، الذي يجب ان نقف عنده لحظة . ففولتير ايضا ناضل على الدوام كي يؤمّن لنفسه استقلالا تاما وكي لا يَخضع لمحسنين للفكر أرستقراطيين ، كما كانت القاعدة في عصره . ولكنه لم يناضل فقط كي يكون حرا في ان يفكر ، بل ناضل كي يلقي في كل مجادلات زمنه الكبرى ثقل سلطته الروحية التي كان يضعها في معارضة النظام المطلق الاقطاعي (في قضية كالاس * مثلا) . لا شيء من هذا القبيل عند

[* تاجر بروتستانتي فرنسي اتّهم زورا بأنه قتل ابنه لمنعه من ترك البروتستانتية ، فأعدم في سنة ١٧٦٢ . ثم رد اعتباره ... قضية كبيرة في تاريخ فرنسا . على قضية شخص فرد من «أقلية» (!) صغيرة جدا ، كافحت الامة الفرنسية ، كافحت وانقسمت (وهذا أفضل ايضا) ، وتقدمت. قضية كالاس معروضة في الكتب المدرسية الفرنسية] .

شوبنهاور ، الذي ظل على الدوام في منأى عن الحياة العامة . استقلاله كـــان فقط استقلال رجل فرد «أصيل» وحشي الانانية . ولئن كان ينسحب من الحياة العامة ، فلكي يفك ببساطة اي نوع من رابطة قد تربطه او من التزام قد يلزمه. بين رغبته في الاستقلال ورغبة فولتير ليس من شبه الا شكلي . وشوبنهاور أبعد ايضا بكثير عن ديدرو او عن ليسنغ اللذين كان عليهما ان يناضلا بلا هوادة ضـــد القوى الرجعية في زمنهما كي يظلا مستقلين وحرّين في خدمة قضية التقـــدم الاجتماعي .

كان ينبغي التكلم عن هذه الجوانب في سيرة حياة شوبنهاور . لان هـــذه الجوانب تقودنا رأسا الى ما فيه من طابع برجوازي نوعي خاص . شوبنهاور قال بوضوح بالغ ماذا يعني بالاستقلال : «صباح كل يوم ، أشكر الله على كوني ليس عليّ ان ابالي بمصائر الامبراطورية ــ المقدسة» . وها هو يسخر من تأليه الدولة الذي اخترعه هيغل ، حيث يرى علامات اسوأ تسطّح ، التسطح الذي يخلط ويوحد الرجل والموظف : «بالنسبة له (لهيغل) ، البروقراطي والانسان شـــيء واحد . لقد احتفل بتأليه التفاهة البرجوازية» (٥) .

بدهي ان سخريات شوبنهاور تصيب بعض وجوه الضعف في فلسفة هيغــل السياسية وفي إثيقاه . اذ صمم هيغل نموذج مجتمع مدني مثاليا وتقدميا ، فقد اعتقد ان عليه ان يجسده في الواقع الالماني البائس لزمنه . وبنية منظومته ذاتها كانت تحمله على تكييف هذا التجسيد مع تفاهات وتعاسات المجتمع البروســي آنذاك تكييفا واسعا ، ومن المؤكد ان طريقته في مماثلة المواطن والمستخدَم ليست خالية من تلك الروح الصغيرة ★ التي لاحظ انجلز ان اعظم الالمان انفسهم ، أمثال غوته وهيغل ، لم يستطيعوا يوما ان يتخلصوا منها .

بهذا القدر يصيب النقد الذي يمارسه شوبنهاور . ولكن ما أمر هذا الاستقلال الشهير الذي بفضله يزعم هو ، شوبنهاور ، الافلات من الروح الصغيرة ؟ لنلاحظ مرورا ان الشاهد من **فاوست** لـ غوته ، الشاهد الذي يدخله شوبنهاور في بيان ايمانه السياسي ، **يقدمه** غوته نفسه بوصفه شعار البرجوازيين الاكثر تسطحـــا وتفاهة . واكثر اهمية الملاحظة الآتية : في حياة شوبنهاور ، الابتعاد المترفع الذي يظهره ازاء كل الشؤون العامة لا يصلح الا بالنسبة للحقب «الطبيعية ــ السوية» ، بتعبير آخر الحقب التي فيها يؤمّن جهاز الدولة الحامـــي والقاسر بلا عناء ولا مشكل الدفاع عن الثروات والريعات والايرادات . ولكن توجد ايضا حقب ــ مثلا حقبة ١٨٤٨ التي عرفها شوبنهاور ــ فيها حماية الثروات موضوعة في السؤال ، او ، كما كانت الحال في المانيا ، تبدو كذلك : في لحظات كهذه ، شوبنهاور يضع

---

٥ ــ شوبنهاور ، **الاعمال الكاملة** ، طبع ريكلام ، لايبتسيغ ، ٤ ، ١٧٣ .

[★ philistinisme] .

حدا لهذا «الاستقلال» الرفيع ونرى فيلسوفنا يسارع ويقدم لضابط بروسي منظار ــ المسرح الذي سيساعده على الرمي بشكل افضل على الشعب الثائر ... لا شك ان ذكرى هذا الخوف الكبير هي ما دفعه الى أن يعين كوريث عام له «الصندوق المنشأ في برلين لتقديم العون للجنود البروسيين القتلى او الجرحى ابان معارك ١٨٤٨ و١٨٤٩ ، حيث اعادوا النظام والقانون في المانيا بعد الثورات والاضطرابات ، ويستطيع ان يستفيد من هذا المال ايضا اصحاب حق الجنود القتلى في هذه المعارك» (٦) ... . توماس مان ، الذي كان منذ شبابه معجبا كبيرا بشوبنهاور ، يقول عن الشعار الذي أوردناه آنفا : «هذه تفاهة حقة وحماقة، لا نفهم جيدا كيف أمكن ان تكون شعار مكافح من مكافحي الروح بحجم شوبنهاور» (٧) .

توماس مان مخطىء . هذا السلوك ، الذي يتظاهر عند شوبنهاور بشكل فظ مضحك ، هو في جوهره الاجتماعي السلوك النموذجي للمثقف البرجوازي ، وسيكون كذلك ، هذا ما يمكن قوله ، اكثر فأكثر ، مع سير نمو الرأسمالية . بصدد ريشار فاغنر ، وقد تأثرت ايديولوجيته تأثرا قويا بشوبنهاور ، يحدد توماس مان طابع هذا السلوك بأنه سلوك «التأمل الداخلي في ظلال السلطة» (٨) . هذه المرة يحدد بشكل صحيح طابع الشكل الجديد المنحط للفردوية البرجوازية المعارض للفردوية الاقتصادية والسياسية والثقافية للحقبة الصاعدة ، الحقبة التي خلالها كان المجتمع البرجوازي ، بحكم بنيته ذاتها ، يسهّل مولد فلسفة للفعل الشخصي . وهذه الفلسفة كانت بدورها تخدم الاهداف الاجتماعية التي كانت تلاحقها البرجوازية . من ماكيافل و رابليه الى هيغل و«مكر العقل» ، مرورا بنظريات سميث وريكاردو الاقتصادية ، تعبّر منظومات الفكر البرجوازية ، في أشكال محددة تاريخيا ، عن فردوية من هذا النوع . شوبنهاور أول من عنده ينتفخ الفرد ويصير غاية في ذاتها : العمل منفصل عن كل قاعدة اجتماعية ، منـدار فقط نحو الداخل ، حيث تنزرع وترعى بوصفها قيما مطلقة بعددها وعدّتها خصوصيات ومسوخ ــ ارادات . يقينا ، كما كان بوسعنا ان نرى بشكل بارز حاد عند شوبنهاور ، هذا الاستقلال ليس موجودا الا في مخيلة البرجوازي الفردوي المنحط . ان فردية كهذه زاعمة الاستقلال ومنفوخة فصائرة غاية في ذاتها ، لا تستطيع ان تغير شيئا في اية علاقة اجتماعية ، وبالاحرى ان تلغيها ، وحين تسوء الامور ، كما حصل في ٤٨ لشوبنهاور ، فان هذا الانعزال الرائع للشخص الخاص ينكشف عن كونه ليس سوى لون مشدد للانانية الرأسمالية العادية الطبيعية . ان أيا كان من الرأسماليين ، أيا كان من اصحاب الريوع ، كان ليعمل

---

٦ ــ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ٦ ، ٢١٣ .

٧ ــ توماس مان : **نبل الروح** ، ستوكهولم ، ١٩٤٥ ، ص ٣٧٩ .

٨ ــ المرجع الآنف ، ص ٤٦٣ .

كما عمل شوبنهاور ، ولكنه ما كان ليعتقد ان من واجبه ان يضيف فوق هذا الدفاع الطبيعي تماما عن راسماله بناء فلسفيا ناعما ومنعّما .

قطعا هذا ليس معناه ان مثل هذا البناء يجب ان يعتبَر لامباليا ، حتى من وجهة النظر الاجتماعية . بالعكس ، كلما اشتدت نوازع البرجوازية الانحطاطية ، كلما تخلّت البرجوازية عن النضال ضد بقايا الاقطاعية وتحالفت مع القوى الرجعية ، كان الفلاسفة من موديل شوبنهاور اكثر اهمية بالنسبة لثقافة حقبة الانحطاط البرجوازي ، حتى وخصوصا اذا لم يعد للبرجوازية شيء مشترك مع مذاهب فلاسفتها سوى نمط الوجود الذي تكلمنا عنه : في هذه اللحظة ، يميل المثقفون البرجوازيون ، في الحدود المرسومة لايديولوجيتهم من قِبل أسس حياتهم ، الى اتخاذ موقف نقدي جدا ضد نظام الاشياء الموجود . فالاتجاهات الانحطاطية لها كعاقبة حتمية ان زَبُن البرجوازية ، بل وكثيرا من أفراد الطبقة البرجوازية ، يبدؤون يجدون انفسهم مزعزَعين في ايمانهم بمتانة النظام الاجتماعي . عندئذ للفلسفة والادب رسالة طبقية هي حجب شروخ البناء ومد جسور ايديولوجية فوق الهوى الفاغرة أفواهها . هذه هي الرسالة التي يؤديها كتّاب ما دعاه ماركس ابولوجيتيقا الرأسمالية [الدفاع عنها ، تبريرها ، تمجيدها ...] (٩) . هذه الاتجاهات ، بوجه الاجمال ، هيمنت على المانيا بعد هزيمة ثورة ٤٨ . ولكن اصلها ومنشأها أبعد من ذلك . طابعها الاساسي يتعبّر في محاولتها ان تصفي من عالمها الذهني تناقضات النظام الرأسمالي المتزايدة الجلاء يوما بعد يوم ، بزعمها البرهنة على ان كل ما هو فيه متناقض او سيء او قبيح ليس سوى محض ظاهر ، ليس سوى خلل سطحي وعابر وقابل للشفاء .

ان أصالة شوبنهاور هي انه ، في زمن لم يكن فيه هذا الشكل العادي من الأبولوجيتيقا قد انبسط تماما ولم يكن بوسعه اذاً ان يهيمن على الفكر البرجوازي، اخترع سلفا هذا الشكل الاكثر تأخرا بكثير والاعلى بكثير في أبولوجيتيقا الرأسمالية الذي يدعى **الابولوجيتيقا غير المباشرة** .

كيف نلخص في صيغة هذا الدفاع غير المباشر ؟ بينما الدفاع المباشر يسعى الى خلط وبلبلة تناقضات المنظومة الرأسمالية ، الى دحضها بسفسطات ، الى حجبها وطمسها ، فان الدفاع غير المباشر ، متخذا هذه التناقضات كنقطة انطلاق ، يقبل وجودها بوصفه وجود وقائع لا يرقى اليها الشك ، ولكن مع سهره على اعطائها تأويلا رغم كل شيء ملائما لإبقاء الرأسمالية عينها . بينما الدفاع المباشر يجهد لتقديم الرأسمالية بوصفها افضل نظام ممكن للاشياء ، بوصفها القمّة التي بلغتها مرة والى الابد البشرية السائرة ، ان الدفاع غير المباشر يشدد على الجوانب السيئة في الرأسمالية وعلى فظائعها ، التي يجعلها مميزات لا

---

٩ ـ ماركس ، **رأس المال** ، باريس ، المنشورات الاجتماعية ، ج١ ، ص ٢٥ .

الرأسمالية بل كل حياة بشرية ، مميزات الوجود من حيث هو الوجود . ينجم عن ذلك ان كفاحا يقاد ضد هذه الاهوال انما هو محكوم سلفا بالفشل ، بل هو حماقة ، اذ انه يقود الانسان الى ان يحذف بنفسه قوام وطبيعة كينونته .

ها نحن وصلنا الى المركز الفلسفي في منظومة شوبنهاور ، وهو مذهب التشاؤم . لهذا التشاؤم شوبنهاور مدين بكونه صار مباشرة الفيلسوف المقرّر في النصف الثاني من القرن ١٩ ، وهذا التشاؤم هو الذي يؤسس نموذج الأبولوجيتيقا الجديد . بالحقيقة ، انه يؤسسه وحسب . سوف نرى ، خصوصا في حديثنا عن نيتشه ، أن الشكل الشوبنهاوري للدفاع غير المباشر لا يمثل سوى بداية هذا النوع الفلسفي . فالعواقب العملية لفلسفة شوبنهاور التي توصي بالبقاء على جانب كل محاولة تغيير للمجتمع ، لم تكن تستجيب لحاجات البرجوازية الا في الطور ما-قبل-الامبريالي، اي في زمن كان فيه هذا الاستنكاف السياسي، تحت علامة النهوض الاقتصادي العام ، يتفق مع حالة صراعات الطبقات ويخدم الطبقة المالكة . في الطور الامبريالي هذا الاتجاه لا يختفي تماما . مع ذلك تنال الرجعية الفلسفية مهمة اجتماعية اخرى ، هي تعبئة الطاقات لمساندة الامبريالية مساندة فاعلة نشيطة . من وجهة النظر هذه ، نيتشه يتخطى شوبنهاور ، اذ انه المدافع غير المباشر عن حالة للرأسمالية اكثر تطورا . ولكنه يظل فيما يخص الطريقة تلميذه ومتابعه .

اذاً التشاؤم هو اولا التبرير الفلسفي الذي يعطى عن عبث كل عمل سياسي. انه ، في هذه المرحلة ، الوظيفة الاجتماعية للدفاع غير المباشر . كي يسوق الى هذه النتيجة ، على هذا الدفاع باديء بدء أن يبين فلسفيا ان المجتمع والتاريخ بلا قيمة . اذا كانت الطبيعة في تطور وكان هذا التطور يبلغ الذروة في الانسان وفي الحضارة ، اي في المجتمع ، ينتج عن ذلك حتما ان كل فعل ، حتى الفعل الفردي بشكل خالص وأخلص ، في الحياة الشخصية الاكثر خلاصا، له حتما بعض رابط مع هذا التطور للنوع الانساني . حتى اذا شوّه هذا الارتباط من قبل المثالية ، حتى اذا حُصر في فاعلية محض ايديولوجية (الفكر ، الفن) ، يبقى الفعل العاقل مرتبطا بالمجتمع والتاريخية ارتباطا لا يذوَّب ويبقى له بعض صلة بالتقدم (أيا كان تصور المرء عنه) . يمكن ان نشاهد هذا النوع من الصلة مثلا في استيطيقا شيلر وسوف نرى ان القيم التي يعزوها شوبنهاور للاستيطيقا والفلسفة هي بالضبط عكس قيم شيلر و غوته .

اذا كان المطلوب تخفيض ونزع قيمة العمل ، يجب اختراع تصور للعالم فيه التاريخية والتقدم ليسا سوى ظواهر وأوهام ، يجب اختراع منظومة تجعل المجتمع ظاهرة سطحية من شأنها ان تعكر رؤية الجواهر وأن تجعل معرفتها عسيرة ، تجعل المجتمع ظاهرا (بمعنى وهم وليس فقط بمعنى ظاهرة) . فقط اذا كانت اللاعقلانية الجديدة قادرة على اكمال وإتمام هذا التحطيم استطاع تشاؤمها ان يبلغ الفعالية والجدوى وأن يؤدي في خدمة البرجوازية الوظيفة التي أدتها فعليا فلسفة شوبنهاور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

هذا لا يستنفد كل وظيفة التشاؤم الشوبنهاوري . بالحقيقة ، التفاؤل والتشاؤم ينتميان الى اكثر المفاهيم غموضا في القاموس الفلسفي التقليدي ، ولا يمكن تحليلهما عيانيا بدون كشف العلاقات الطبقية التي هي بمثابة خلفية لهما والتي انطلاقا منها ينال هذا التطور المعطى او ذاك التأييد او الرفض (ان يكون تطور كهذا، كما عند شوبنهاور ملبَسا لباس صوفية كوسمية ، امر بغير اهمية) . اذا كان المرء لا يلزم مفاهيم عيانية ، عندئذ «هو متفائل» معناها ببساطة انه يرى الحياة باللون الوردي ، و«هو متشائم» معناها كشف جوانب الواقع المظلمة كشفا لا تحفظ فيه : وهذا تعريف كثيرا ما وجدناه منذ شوبنهاور عند المؤرخين البرجوازيين . هكذا شارل جيد ، المؤرخ الفرنسي للمذاهب الاقتصادية ، يدعو متشائما الاقتصادي الكلاسيكي ريكاردو ، لمجرد ان هذا الاخير يحلل بلا حكم مسبق الوجوه السلبية في الرأسمالية ، علما بأن المنظور العام لريكاردو ليس فيه أثر من تشاؤم . كذلك شوبنهاور يرى في فولتير حليفا لمجرد انه سخر بوحشية من نظرية لايبنتس السعيدة عن افضل عالم ممكن ، علما بأن فولتير في فكرته عن تطور المجتمع الانساني كان أي شيء سوى متشائم .

من البدهي أن تشاؤم شوبنهاور يمثل الانعكاس الايديولوجي لحقبة الاعادة . كانت الثورة الفرنسية ، والحقبة النابوليونية ، وحروب التحرير ، قد انقضت ، وكان العالم بأسره في انقلاب دائم طيلة عقود من السنين ... واذا ، في نهاية الحساب ــ على الاقل ، للنظرة الاولى ــ اذا بكل شيء يعود ويدخل في النظام القديم . بعد كما قبل تلك الاحداث الكبرى ، تبقى البرجوازية الالمانية نفس الطبقة العاجزة . من لم تسعفه فرصة ان يكتسب ، خارج ذل وتفاهة هذه الحياة ، فكرة أوسع عن تطور البشرية ، كان يأتي سريعا الى التفكير بأن كل الجهود الرامية الى التأثير على التاريخ هي بلا جدوى . لاسيما حين يتبنى في هذه المسألة وجهة نظر الفرد البرجوازي الذي يتساءل قبل كل شيء : ما هذا سيغير في حياتي الشخصية ؟ بينما في زمن الثورة الفرنسية ، اذ كانوا يرون الاشياء على النطاق الدولي ، كانت لديهم منظورات تقود أبعد بكثير من التعاسة الالمانية ، بات اليوم عبث جميع المحاولات المبذولة لتغيير مجرى تاريخ البشر ، بات يظهر بوصفه سمة تسم المصير المشترك للجميع . في حين ان هردر و فورستر ، هلدرلين و هيغل ، مع وجهة نظرهمَ الدولية ، كانوا يكتشفون خيطا موجّها للحكم على المانيا (وبالاحتمال لادانتها ولكن مع فتح منظورات لها) ، فان الافق الكوسموبوليتي لشوبنهاور لم يعد سوى التعاسة الالمانية المطبقة ، بسبيل التعميم الفلسفي ، على العالم برمته : مقذوفة ومنقولة وموضوعة في النظام الكوسمي تصير شطرا لا يتجزأ وأساسيا من تشاؤمه . (ليس تحديثا مبالغا لشوبنهاور ان نرى فيه ، بعكس أممية الكلاسيك الالمان التقدمية ، سلفا للكوسموبوليتية المنحطة) .

الشطر الآخر الذي لا يتجزأ في تشاؤمه ، الذي بيَّنا سابقا جذوره الطبقية كما تظهر في حياته ، هو أنانيته ، أنانية فردوي برجوازي . من البدهي والمعروف

لدى الجميع انه لا يمكن ان توجد ايديولوجيا برجوازية لا تلعب فيها هذه الانانية دورا هاما . مع ذلك ، طالما كافحت البرجوازية بوصفها طبقة ثورية ضد الاقطاعية والمونارشية المطلقة ، لم تتظاهر هذه الانانية الا بعلاقة وثيقة (ولو إشكالية) مع ألاهداف التقدمية التي كانت تسعى اليها هذه الطبقة من اجل تجديد للمجتمع . الايديولوجيون البرجوازيون يجدون انفسهم موضوعين امام المشكلة التالية : كيف لهذه الانانية التي يعتبرونها صفة ملازمة للطبيعة البشرية (فالطابع التاريخي والانتقالي للمجتمع البرجوازي ما كان يمكن ان يظهر لهم) أن توفَق مع معطيات الحياة الاجتماعية عينها وتقدم المجتمع بأسره ؟ ليس هنا موضوعنا ان نحصي ، ولو باقتضاب ، التصورات البرجوازية المختلفة التي تذهب من نقد مانديفيل الساخر الى «مكر العقل» حسب هيغل ، مرورا بشناءوية الاقتصاد والإتيقا [الاخلاق] حسب سميث ، و«الانانية العاقلة» لفلاسفة القرن ١٨ المستنيرين ، و«الاجتماعية اللااجتماعية» حسب كنط . يكفي هنا ان نسجل هذه الرابطة العامة.

بالتأكيد عرفت انكلترة بعد «الثورة المجيدة» لعام ١٦٨٨ نوعا من انعطاف . فمنظرو ذلك الزمن حاولوا انضاج اخلاق للبرجوازية الظافرة ، دفاع عن النظام الاجتماعي الجديد مكرس لتقديم أشكال الحياة البرجوازية بوصفها ثابتة مستقرة أزليا . بما ان القضية ، نظرا لطابع هذه «الثورة المجيدة» ، كانت هي تسوية مع بقايا الاقطاعية فقد ظهر تخفيف او تلطيف للاندفاع الثوري ، والنقد الاجتماعي القديم فقد من حدته ، بقدر ما كفوا عن التشديد على الطابع الاجتماعي للفعل العملي وتوجهوا نحو دفاع عن الرضى الذاتي وعن الفردوية اللذين اعتُبرا فضيلة الانسان البرجوازي الاساسية .

ليس مدهشا ان يكون شوبنهاور قد تعلق بقدر ما بهذا التقليد . فانه لأمر ملحوظ تماما ، من وجهة نظر تاريخ الفلسفة (وهذا يبين جيدا الطابع محض البرجوازي لفكره) ، أن شوبنهاور ، بعكس رومانطيقيي حقبة الاعادة ، يتعاطف بوجه عام مع فلسفة الانوار . في الظاهر هذا الموقف خط مواز لخط الكلاسيكية الالمانية الذي يُظهِر عند غوته وهيغل مواصلة اتجاهات عصر الانوار وإنماءها الجدلي . ولكن ليس هذا سوى ظاهر . بالفعل ان شوبنهاور لا يسعى الى انماء اتجاهات العقلانية التي تدفع الى التقدم ، انه بمفردات اخرى لم يفكر يوما بأن يستأنف في الشروط الجديدة لحقبة ما بعد الثورة النضال من اجل تصفية بقايا الاقطاعية . بالعكس لقد بحث في فلسفة الانوار عما يسند هذه النظرية المتطرفة والجذرية ، نظرية الانعزال الفردوي للانسان البرجوازي . اذا كان في الظاهر يتفق مع بعض اتجاهات فلسفة الانوار ، اذا كان يحدث له ان يدافع ضد الرومانطيقيين عن بعض مفكري القرن الثامن عشر ، فليس هذا بالحقيقة سوى حَرف وإفساد لاتجاهات التنوير في الاتجاه الرجعي ، حتى حين تكون هي اتجاهات القرن ١٨ الانكليزي التي تحدثنا عنها قبل قليل . سوف نجد نفس التشويه عند نيتشه الذي ليس تعاطفه مع الاخلاقيين الفرنسيين مثل لاروشفوكو

او حتى مع فولتير ، ليس بالحقيقة سوى تزوير ، في شكل رجعي اكثر انضاجا ، للاتجاهات الحقيقية لهؤلاء الفلاسفة المستنيرين .

حقا ، وهذا يبين طابع الدفاع غير المباشر الذي هو طابع الفكر الشوبنهاوري ، أن فيلسوفنا يشجب الانانية البرجوازية العادية بوصفها عارية عن القيمة الاخلاقية الايجابية ، ولكن بالتأكيد ليس بوصفها عارية عن الطابع الاجتماعي الايجابي : بحيث انه لا مجال للتفكير بتغييرها باسم اخلاق ذات عارضات او اصابات اجتماعية . عند شوبنهاور ، الانانية البرجوازية الاكثر شيوعا تُرفع الى مرتبة كيفٍ كوسمي لا يتبدل ، ملازم للطبيعة البشرية بل لكل تظاهر من تظاهرات الحياة . من نظريته المعرفة وتصوره للعالم — وسنفحص في مكان لاحق مبادئهما الاساسية — يستنتج شوبنهاور الضرورة الكوسمية لانانية وحشية رأسمالية الطراز : «ينجم عن ذلك ان كل واحد يريد ان يشد كل شيء نحوه ، أن يملك كل شيء ، او على الاقل ان يقود كل شيء وأن يبيد ما يعارضه . الى هذا يضاف : عند الكائنات الواعية ، الفرد حامل الذات العارفة ، وهذه بدورها حاملة العالم أجمع ، بحيث ان كل الطبيعة الخارجية ، بما فيها الافراد الآخرون ، لا توجد الا في تمثيله ، اي انه لا يأخذ وعيها الا بوصفها تمثيلا ، اذا بصورة موسطة وكأشكال وجود تابعة له . بما ان العالم يختفي مع هذا الوعي الذي يأخذه عنه ، فان «كائن» و«غير كائن» يتخذان نفس المعنى ويصيران غير قابلين للتمييز ... . ان الطبيعة ، التي هي في كل مكان وزمان حقيقية صادقة ، تعطيه من البداية وبصورة مستقلة عن كل تفكير هذه المعرفة البسيطة والمباشرة . التعيينان الاثنان الضروريان اللذان تكلمنا عنهما يجعلان ان الفرد ، الذي ليس سوى ذرة من غبار في امتداد الكون بغير حدود ، يجعل نفسه مركز هذا الكون ، وأنه لا يعتبر الا وجوده الخاص ورفاهه اللذين هو بطبيعة الحال مستعد للتضحية لهما بكل الباقي ، مستعد لابادة العالم كي ينقذ أناه ، كي يمد ولو قليلا جدا حياة هذا الذي ليس سوى قطرة ماء في بحر محيط . هذا الاستعداد يعرّف **الانانية** التي هي عين جوهر كل الكائنات الطبيعية» (١٠) .

في الظاهر فقط ترتقي أخلاق شوبنهاور فوق هذه الانانية وتنفيها . ولكن لئن كانت تتحول عن الانانية البرجوازية العادية ، المنفوخة والبالغة أبعاد الكون ، فانها لا تفعل ذلك الا في حدود الفرد ، المعزول ، بالفكر ، عن كل مجتمع ، بحيث انها تؤدي بالحقيقة الى استفحال هذه العزلة . من المتعة الاستيطيقية الى زهد القديس ، ان الانتصار المزعوم الذي يحرزه شوبنهاور على الانانية يدفع دوما في اتجـــاه عزلة للفرد متزايدة العمق ، عزلة تُعتبر الموقف — المثال الوحيد أخلاقيا . أجل ، هذه الانانية «الرفيعة» توضع بقوة في معارضة نسختها العادية ، تُصوّر بوصفها موقف من ينصرف عن المظاهر المغرورة ، عن «حجاب مايا» (اي الحياة الاجتماعية) ،

---

١٠ — شوبنهاور ، **الاعمال الكاملة** ، ١ ، ٤٢٩ .

حيث الانانية العادية تبقى غارقة . تصير رحمة لكل المخلوقات ، لان الفردنة لم تعد سوى ظاهر ، وراءه تختفي الوحدة العميقة لكل ما هو موجود .

هذا التعارض الذي تصوره شوبنهاور بين هذين النموذجين من الانانية هو احدى التنعيمات الاكثر نجاحا في دفاعه غير المباشر . فهو اولا بأول يضفي على هذا السلوك «السامي» الهيبة التي تتمتع بها أرستقراطية الرجال البصيرين ازاء الجمهور الاعمى ، جمهور العوام أسرى الظواهر . فضلا عن ذلك ، هذه الانانية المرفوعة فوق المستوى العادي تجد نفسها ، بحكم طابعها «الرفيع» ذاته وبحكم عموميتها الكوسمية ـ الصوفية ، غير ملزِمة بشيء . فهي بالفعل تخفض قيمة جميع الواجبات الاجتماعية ، التي تحِل محلها حركات غامضـــة من النفس ، اندفاعات من العاطفية ، تستطيع ، عند الاقتضاء ، ان ترتضي اكبر الجرائـــم الاجتماعية . في فيلم ثوري شهير ، **تشابابيف** * ، ان الجنرال المناهض للثورة البالغ القسوة والوحشية الذي يربي كنارا يشعر ازاءه ، كتلميذ حق لشوبنهاور ، بنوع من صلة قرابة كوسمية ، يعزف في ساعات فراغه سوناتات من بيتوفن ، بحيث انه يلبي كل واجبات الاخلاق «الرفيعة» حسب شوبنهاور ، الذي كان له هو نفسه هذا النوع من المواقف .

بالتأكيد يعلم الفيلسوف ان يحتاط سلفا ضد كل اللومات التي يمكن ان توجه له من هذا الجانب . اذ على نقطة على الاقل تبين قادرا على تجديد الاخـــلاق بشكل حديث جدا : حين يشرح ان المنظومة الاخلاقية التي شيدها هو نفسه على قاعدة فلسفته لا تلزمه شخصيا : «ذلك اشتراط غريب يوضع لمفكر الاخلاق ان نطلب منه ان يوصي فقط بالفضائل التي يملكها شخصيا» (١ ، ٤٩٢) . بهـــذه الوسيلة المواربة كان مثقفو برجوازية الانحطاط يؤمنون لانفسهم افضل راحـــة أخلاقية وروحية في الوجود ، اذ كان بتصرفهم هنا منظومة أخلاقية تحررهم من كل فرض اجتماعي وترفعهم في دائرة سامية تحلق بعيدا فوق العمى الشعبـــي بدون ان تشترط ، لحظة واحدة ، بالمعية ، على الذين يعتنقونها ان يتبعوا مبادئها حين يصير ذلك صعبا عليهم او فقط مزعجا لهم ... . شوبنهاور ، منسجما جدا مع نفسه على هذه النقطة ، نظّم حياته الخاصة مع الحرص على هذه الراحـــة والرفاهة ...

هكذا خلَق سابقة ستخدم طويلا كموديل في الاخلاق البرجوازية للطـــور الامبريالي . ان ما لم يكن بعد عند شوبنهاور سوى خطوة اولى ، اخلاق ثنائية ، اذاً لا تلزم بشيء ، سيبسَط ويطوَّر على يد خلفائه ، بخاصة على يد نيتشه . إثيقاهم ستكون تحرير كل ميول الانسان الشريرة ، المناهضة للمجتمع وللانسان ، واعطاءها كفالة أخلاقهم ، وتقديمها بوصفها ملازِمة ان لم يكن للواجب فعلى الاقل

---

[*] فيلم سوفياتي كلاسيكي عن تشابابيف احد قادة الانصار الحمر في الحرب الاهلية] .

لـ «مصير» «الـ» انسان ، اي البرجوازي وبالاخص المثقف البرجوازي في الحقبة الامبريالية .

نرى هنا بوضوح في ماذا يتفق شوبنهاور مع الفلاسفة اللاعقلانيين لحقبة الاعادة وفي ماذا يفترق عنهم . هؤلاء وأولئك يريدون قيادة أتباعهم الى اللافاعلية الاجتماعية . ولكن هؤلاء يبرزون «التطور العضوي» للمجتمع كي يقدموا النظام الاجتماعي الاستبدادي والاقطاعي بوصفه النظام الوحيد الشرعي والمراد من الله ، بحيث يظهر كل تغيير ثوري بوصفه غير عضوي و«مصنوعا» ، ومصيره اللعنة . أما شوبنهاور فيعتبر مجتمع وتاريخ البشر عاريين عن المعنى ليس اكثر ، وفكرة اخذ سهم في الحياة الاجتماعية ، وخصوصا فكرة ارادة تغييرها ، علامة عدم فهم ، علامة جهل لجوهر العالم ، لدرجة ان فيها شيئا اجراميا . انه يدافع اذاً عن نظام الاشياء الموجود بنفس القوة التي كانت بها اللاعقلانية الاقطاعية او نصف ـ الاقطاعية تدافع عن الاعادة ، ولكن مستخدما طريقة معارضة بشكل مطلق ، هي طريقة الأبولوجيتيقا غير المباشرة . ايديولوجيو الاعادة دافعوا عن النظام الاجتماعي المطلقي والاقطاعي لزمنهم ، فلسفة شوبنهاور تشكل الدفاع الايديولوجي عن أي نظام اجتماعي موجود كان شريطة ان يكون قادرا على حماية الملكية الخاصة البرجوازية بشكل فعال .

ان الطابع البرجوازي لشوبنهاور يظهر اذاً بالضبط في واقع لامبالاته بالطبيعة الخاصة لنظام سياسي ما ، شريطة ان يحمي الملكية الخاصة حماية كافية . في تعليقاته على مؤلفه الرئيسي ، Parerga et Paralipomena * ، يعبّر شوبنهاور عن هذه الفكرة بشكل أوضح مما في أي مكان آخر : «في كل مكان وزمان وُجد رجال مستاؤون من الحكومات والقوانين والمؤسسات ، ولكن بوجه عام كان ذلك فقط لانهم كانوا يعزون اليهن مسؤولية بؤس هو بالحقيقة لا ينفصل عن الوجود الانساني ، اذ هو ، اذا استخدمنا لغة أسطورية ، اللعنة التي اصابت آدم والتي نقلها هذا الاخير الى ذريته . بيد ان هذه الاوهام الخادعة لم تنشر قط بهذه الكمية من الوقاحات والاكاذيب كما هي تنشر من قبل ديماغوجيي زمننا . فهم أعداء للمسيحية : تفاؤلهم يقدم العالم كأنه غاية في ذاتها ، كأنه في نظامه الطبيعي منحكَم جيدا جدا وصالح جدا لان يكون اطارا لحياة سعيدة . بالمقابل ، الشرور الصارخة والهائلة التي تعتري عالمنا يضعونها على ظهر الحكومات : فلو قامت الحكومات بواجبها لنزلت السماء على الارض ، لاستطاع كل البشر كما يحلو لهم وبغير عناء ان يأكلوا ويشربوا حتى اللاعطش وأن ينجبوا ويفطسوا بقدر ما يشاؤون . اذ هذا قوام ما يسمونه «غاية في ذاتها» او ايضا هدف «تقدم للبشرية

[* وهو آخر مؤلفاته (١٨٥١) الصادرة في حياته] .

غير محدود» الذي لا يملثون من التنبؤ به بجمل مطنبة» (١١) .

النص الآنف يبين بوضوح بالغ ما قوام معنى تشاؤم شوبنهاور ووظيفته الاجتماعية ، ولماذا شوبنهاور في مؤلفه الكبير ، يستنكر التفاؤل ويدمغه بأنه غياب الروادع الذهنية والخلقية . الى هذا يضيف : «مهما يكن من أمر ، ليس بوسعي الا ان اقول ان التفاؤل حين لا يكون مجرد غياب تفكير عند رجال ليس في رؤوسهم سوى كلمات ، ما هو الا طريقة تفكير حمقاء وفوق ذلك حقا **شائنة** ، سخرية مريرة من الشرور غير المسماة التي تثقل كاهل البشرية» (١٢) .

العلاقة المتوافقة والمتنافرة بآن التي أقامتها الضرورات الطبقية بين شوبنهاور و لاعقلانيي الاعادة تظهر بوضوح بالغ في موقف الفريقين امام المسألة الدينية . سبق أن فحصنا هذه المعضلة في حديثنا عن شيلنغ . رأينا ان النضال الرئيسي في الفلسفة لم يجر في المانيا بين الالحاد المادي والدين ، بل كانت الاتجاهات ـ الغامضة جدا ومسخ الارادية ـ الساعية الى اخراج العناصر الدينية من الكون الفلسفي ، كانت قد تبلورت حول معضلة الحلولية . هذه ، من جهة ، بحكم قاعدتها المثالية لم تستطع قط ان تتحرر حقا من الذهنية الدينية ، ومن جهة اخرى كان ميلها الى تفسير العالم بذاته قد أيقظ كما رأينا مقاومة الرجعية الفلسفية التي لم تكف عن قذفها بتهمة الالحاد . فقط حين تفككت الهيغلية رأينا فويرباخ يظهر مع نقد الحلولية من اليسار ويقوم بتحليل نقدي للموقف أسير الإلهوية والدين ، موقف فلاسفة المانيا الكلاسيكيين امام المادية الملحدة .

شوبنهاور بيَّن جيدا اللاانسجام وال نصف ـ اجراء اللذين يمثلهما كل نوع من حلول : «الحلولية أضع مقابلها فقط ما يلي : انها لا تعني شيئا . تسمية العالم الله هذا ليس تفسيرا له ، بل هو فقط ادخال في اللغة مرادفا نافلا لكلمة «عالم». أن نقول : العالم هو الله ، او ان نقول : العالم هو العالم ، هذا مآله واحد !» . ولكنه يرى ايضا الوجه الآخر ، اي العلاقة الموجودة بين الحلولية ودين إلهوي . بهذا المعنى يتابع : «بالفعل ، فقط اذا كنا نفترض في الانطلاق وجود الله ، واذا كنا نقبل حضوره ، نستطيع ان نصل ، في نهاية الحساب ، الى مماثلته مع العالم ، وهذا مآله التخلص منه مع وضع الاشكال المناسبة» .

في الظاهر شوبنهاور يلتقي هنا بالنقد الذي قام به فويرباخ لسبينوزا وللفلسفة الكلاسيكية الالمانية . بالظاهر فقط ، اذ عند هؤلاء وخصوصا عند سبينوزا ، لم تكن الحلولية في أساسها شيئا آخر سوى «شكل للالحاد مهذب». شوبنهاور من جهته يعلن مذهب الالحاد ، ولكنه إلحاد يتخذ عنده نبرة مفردة :

---

١١ ـ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ٥ ، ٢٦٦ . انظر ايضا المقطع عن «عمال المصانع المفسدين» وعن الهيغليين الشبان ، ٢ ، ٥٤٤ وبعدها .

١٢ ـ المرجع نفسه ، ١ ، ٤٢٢ .

لم يعد الامر ، كما كان عند كبار ماديي القرنين ١٧ و١٨ ، تدمير الدين والتديُّن، او فقط نصف ـ ارادة تدمير كما عند الحلوليين المثاليين التقدميين . بل بالعكس تماما ، على الحلولية ان تقدم بديلا ـ ادنى للدين ، عليها ان تعطي دينا جديـــدا ـ ملحدا ـ لجميع الذين ، اثر تطور المجتمع وبسبب تقدمات العلوم الطبيعية ، فقدوا ايمانهم الديني .

بالتالي ، فان الحاد شوبنهاور ليس فقط بلا اية علاقة مع المادية ، بل هو يقود بالعكس الى محاربتها بشكل اقوى وأحدّ والى تحويل الاتجاهات الوليدة الـــى اللادين عن الالحاد المادي من اجل توجيهها نحو دينية بغير إله ، نحو الحاد دَيِّن. هنا يفصح شوبنهاور عن نفسه كما يلي : «هؤلاء السادة هل يعلمون جيدا في اي زمن نحن ؟ زمن بشَّر به الانبياء يبدأ : الكنيسة تهتز ، تترنح لدرجة يمكن معها ان نتساءل ما اذا كانت ستجد ثانية مركز ثقلها ، لان الايمان قد اختفى ... . ان عدد الذين جعلتهم درجة ما من التعليم غير قابلين للايمان يتنامى بنسب مقلقة . نرى تنتشر في كل مكان العقلانية الاكثر تسطحا التي تبسط كل يوم على نحـو متزايد الاتساع وجهها ، وجه كلب حراسة ضخم الرأس ناتىء الفكّين . انهـــا تستعد براحة وهدوء لتقيس بمقياسها ، مقياس خياط ، أسرار المسيحية العميقة التي تأملتها وناقشتها قرون بالكامل ، وهي فوق ذلك تقدّر انها بذلك انما تدلل على ذكاء عال . انها تهاجم قبل كل شيء العقيدة المركزية في المسيحية ، مذهب الخطيئة الاصلية الذي صار في رأس هؤلاء العقلانيين الأزور مَضحكة : يقدّرون بمثابة واقع جلي بديهي وحقيقة أكيدة لا يطالها شك ان وجود كل واحد قد بدأ مع ولادته ، بحيث لا يمكن بأي شكل ان يكون قد جاء الى العالم حاملا وزر خطيئة. يا لها من فكرة ذكية ! وكما حين يذهب الإفقار والاهمال بعيدا تبدأ الذئاب تظهر نفسها في القرية ، كذلك المادية المتربصة دوما ترفع رأسها وتتقدم ترافقهـــا الحيوانية (التي يدعوها بعض الناس انسانوية) ، بنفس الخطوة ويدا في يد» (١٢) .

ما ينبغي ملاحظته هنا هو من جهة ، سلبا ، ان شوبنهاور يعتبر حقيقة واقعة أزمة التديُّن ، ولكنه يوجه هجمات سجاله حصرا ضد ما يدعوه «التسطـــح العقلاني» وضد المادية . ومن جهة اخرى ، ايجابا ، يأخذ موقفا هنا ، كما فـــي مقاطع اخرى عديدة حاسمة من فلسفته ، لصالح معتقد الخطيئة الاصليـــة المسيحي . فهو اذاً منسجم جدا مع نفسه حين يشدد مرارا على الطابع الجديد والبالغ الراهنية لالحاده الديِّن . اليكم كيف يحدد طابع حقبة ما ـ قبل ـ كنط : «حتى كنط ، وُجد خيار اثنيني حقيقي بين مادية وإلهوية ، اي بين فكرة صدفة عمياء وتصور بموجبه يكون العالم قد خُلق من قِبل ذكاء منظِّم يلاحق هدفا ويفعل حسب أفكار . لم يكن هناك حد ثالث . كان ينجم عن ذلك ان الالحاد والماديـة شيء واحد !» . التغيير الذي أدخله كنط يعرّفه شوبنهاور كما يلي : «قضيته

---

١٢ ـ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ٣ ، ١٣٩ .

الفارقة ـ الشاطرة ، خياره الثنائي : مادية او الحاد ، صالح فقط اذا افترضنا ان العالم الموجود هو عالم الاشياء في ذاتها ، اي انه ليس ثمة نظام آخر للاشياء غير النظام الحسي التجربي ... . اذاً ، اعتبارا من اللحظة التي فيها أدخل كنط تمييزه الشهير بين ظاهرة وشيء ـ في ـ ذاته ورفع بذلك عن الإلهوية كل اساس ، كان في الوقت نفسه يفتح الطريق لتفسيرات عن الوجود ذات طبيعة مختلفة تماما وأعمق بكثير» (١٤) . هكذا يكون كنط قد اتاح الافلات من الخيار الثنائي وشق الطريق لإلحاد شوبنهاور الديني ، الذي هو موجه بالتمام ضد المادية والذي ، مع تغييره أسس الاخلاق المسيحية ، يغرف منها على نطاق واسع .

من الان نستطيع أن نرى هنا ما هي الوظيفة الجوهرية لالحاد شوبنهاور الديني : تقديم بديل عن الدين أرخص الى الذين لم يعد بوسعهم الايمان بالاديان العقيدية . يقدم لهم تصورا عن العالم يتفق من جهة مع متطلباتهم العلمية ويلبي من جهة اخرى حاجاتهم «الميتافيزيقية» ، ما دام يحسب بشكل واسع جدا حساب تعلقهم العاطفي بأحكام مسبقة دينية او نصف دينية . في حين ان حلولية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، رغم بلبلتها المثالية ، تقود بالواقع ، بموجب نظريتها في المحايثة immanence وبموجب فكرة التطور ، الى تخلّ عن التصور الديني للعالم ، فان فلسفة شوبنهاور التي هي تؤمن وتجاهر بالالحاد تعني في الواقع رجوعا الى دين لا يلزم بشيء . لهذا السبب شوبنهاور يرجع طوعا وبسرور الى البوذية والى طابعها الملحد (١٥) . لهذا السبب يستطيع ان يقول ، بصدد الخطيئة الاصلية ، المسألة الجوهرية بالنسبة للاثيقا التي يستمدها من «إلحاد»ه : «لئن كان تعبيري جديدا فالاساس او الجوهر ليس كذلك ما دام يتفق تماما مع العقيدة المسيحية» (١٦) . لهذا السبب انه يفضح هيغل بوصفه «في الجوهر مسيحيا سيئا» (١٧) ، الخ ... . مرة اخرى ، التطور اللاحق والانحطاطي للفكر لن يكون له الا ان يبسط وينمي الموديل الذي خلقه شوبنهاور : هذا الالحاد الديني الذي سيأخذ عند قسم كبير من الانتلجنتسيا البرجوازية خلافة الدين ، الذي صار فكريا مستحيل الاعتناق امام هذه الاوساط .

بطبيعة الحال ، ان شوبنهاور ، على هذه النقطة كما على سواها ، لم يفعل اكثر من فتح الطريق : آخرون سيذهبون الى أبعد . وواقع ان فكره مشتق من

---

١٤ ـ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ١ ، ٦٥٠ .

١٥ ـ المرجع نفسه ، ٣ ، ١٤٣ . مهرنغ اذاً على خطأ في اعتباره شوبنهاور واحدا من المفكرين ـ الاحرار libre - penseur [اي طراز ريبيي ومادي وإلهوبي القرنين ١٨ و١٧ الذين كافحوا الكنيسة واللاهوت والتعصب والدين ...]

١٦ ـ المرجع نفسه ، ٣ ، ٥٢٢ .

١٧ ـ المرجع نفسه ، ٢ ، ٥٢١ .

الشروط الاجتماعية لعهد الاعادة استتبع ان الحاده ـ شأنه شأن دين ذلك الزمن ـ يكتفي بالدعوة للانفعالية الاجتماعية ، ارفض كل عمل اجتماعي . أما خلفاؤه ، بشكل خاص نيتشه ومن بعده الفاشستيون ، فسينتهون ، انطلاقا من هذه النقطة ، الى إثيقا تتضمن الدعم النشيط والمناضل للرجعية الامبريالية ، كما ، بالموازاة مرة اخرى ، الكنائس ستغير موقفها في الحروب العالمية الامبريالية وفي الحروب الاهلية . (أقسام الطبقات وتفرعاتها المعقدة في المجتمع الرأسمالي، التغيرات المفاجئة الحاصلة في صراعات ـ طبقات الحقبة الامبريالية ، تستتبع بالضرورة ان الالحاد الديني لهذه الحقبة ، التي لا يرجع دوما بشكل مباشر الى شوبنهاور ، يقدم ايضا ألوانا تجردية ـ هدوئية quiétistes ، هكذا مثلا وجودية هايديغر) .

التوازي الضيق الموجود بين الوظيفة الاجتماعية للالحاد الشوبنهاوري والرجعية السياسية والاديان الوضعية الممثلة بكنائسها يجد تعبيره الاوضح في حوار شوبنهاور عن الدين . هذه المحاورة تنفتح على نقد لاذع لدور الاديان التاريخي ، وبشكل خاص لعدم تسامح ، لتعصب المنظومات التوحيدية . ولكن هذه الاعتبارات تنتهي على الشكل التالي :

«**فيلاليتس** : أجل ، المسألة تنطرح على نحو آخر اذا اعتبرنا فائدة الاديان بوصفها سندا للتاج : فعلا بقدر ما السلطة هي من الله فالعرش والمذبح على قرابة حميمة . لذا فان اميرا عاقلا يحب عرشه وعائلته سيعطي دوما شعبه مثال التديّن الحق ـ وهو عدا ذلك تدين يوصي به ماكيافل الامراء بقوة ، في الفصل ١٨ من كتابه . يمكن من جهة اخرى ان نضيف ان اديان الوحي هي الى الفلسفة بالضبط كما ملوك الحق الالهي هم الى السيادة الشعبية . اذن فالحدّان الأولان في هذه الموازاة يجب ان يظلا على تحالفهما الطبيعي .

ديموفيلس : هذا لحن لا أريد سماعه ! فكّر بالاحرى انك بحديث كهذا انما تحمل ماء لطاحون الجمهورقراطية * والفوضى ، اللتين هما الاعداء الألداء لكل نظام قانوني ، لكل حضارة ولكل انسانوية .

فيلاليتس : انت محق . لم تكن سوى سفسطات ... اني أسحبها» (١٨) .

هذا ما يعرّف بشكل لا بأس به ملامح الوظيفة الاجتماعية التي أدتها فلسفة شوبنهاور . هذه الوظيفة حددت ايضا طبيعة معضلاته الفلسفية . معنى طريقته ومنظومته لا يظهر حقا الا اذا اعتبرنا طبيعة هدفه الاجتماعية الحقيقية . فهذا الهدف وحده يفسر الموقف الذي اتخذه شوبنهاور ازاء تاريخ الفلسفة الكلاسيكية

[* ochlocratie ، حكم الجمهور ، الرعاع ...]

١٨ ـ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ٥ ، ٣٧٦ .

الالمانية ، موقعه فيها : وحده يتيح تمييز وتحديد الإحداثيات الفلسفية للاعقلانية التي كان مؤسسها .

ذلك واقع معروف جيدا ان كنط ، في جميع المسائل الحاسمة في الفلسفة، تبنّى موقفا متغيرا وملتبسا . ولقد حدد لينين بوضوح لا نظير له موقع كنط المأخوذ بين المادية والمثالية : «ان الطابع الجوهري لفلسفة كنط هو انها توفق المادية والمثالية ، تنشىء تسوية بين هذه وتلك ، تنسق في منظومة واحدة تيارين مفترقين ومتعارضين في الفلسفة . اذ يقبل ان شيئا ــ في ــ ذاته ، خارجنا ، يوافق او يوازي تمثيلاتنا ، يتكلم كنط ماديا . اذ يعلن هذا الشيء ــ في ــ ذاته غير قابل للتصور ، متعاليا ، واقعا في الـ ماــوراء ، يتكلم كنط مثاليا . معترفا في التجربة ، في الاحساسات ، بالمصدر الوحيد لمعارفنا ، كنط يوجه فلسفته نحو الاحساسوية ، وبالاحساسوية ، في بعض الشروط ، نحو المادية . معترفا بقبلية المكان ، الزمان ، السببية ، الخ ... ، كنط يوجه فلسفته نحو المثالية» (١٩) . من وجهة النظر هذه ، وهي حاسمة ، الفلسفة الكلاسيكية الالمانية برمتها تمثل تراجعا بالنسبة الى كنط . فورا كان فيخته «يطهر» ، كما يقول لينين ، فلسفة كنط ، طاردا منها كل محاولات ــ الارادات المادية وجاعلا اياها مثالية محض ذاتية . بالضبط في هذا الخط تقع نظرية ــ معرفة شوبنهاور . هو ايضا ، كما سنرى الان ، يقطع مع اللاانسجامات الكنطية عائدا الى مثالية بركلي الذاتية المنسجمة .

وضع كنط وضع متردد ، وضع انتقال ، ليس فقط في هذه المسألة الفاصلة تماما بالنسبة للفلسفة ، بل ايضا في مسألة الجدل . التناقضات التي ظهرت في الفكر الميكانوي والميتافيزي في نهاية القرن ١٨ (عند ديدرو ، روسو ، هردر ، وآخرين) ، تبلغ عند كنط ذروتها . كان دائما يميل الى استخدام التناقض كنقطة انطلاق وكأساس لمنطقه ولنظريته في المعرفة ، ولكنه لم يذهب في أي مكان الى نهاية هذه الفكرة ، لم يستخلص قط عواقبها بصورة منهجية نسقية . بالفعل ، كل هذه المسودات او البدايات لا تنتهي في آخر الحساب الا الى اعادة الفكر الميتافيزي ، الى اللاأدرية الفلسفية . مع ذلك فقد كان بوسعنا ان نرى بصدد شباب شيلنغ كم أثرت هذه المحاولات المجهَضة على تطور وانبساط الجدل في المانيا .

وضع شوبنهاور ازاء المادية نعرفه من قبل . يبقى لنا ان نرى كيف سعى شوبنهاور الى «تحرير» الكنطية من أنصاف ــ اراداتها المادية ليعود الى ملاقاة نظرية ــ معرفة بركلي ، الامر الذي كان يؤول ليس فقط الى تأسيس مثالية ذاتية منسجمة بل ايضا الى اقتلاع من الفلسفة الكنطية كل العناصر الجدلية التي

---

١٩ ــ لينين ، **المادية والتجريبية النقدية** ، م.١.ن ، باريس ، ١٩٤٨ ، ص ١٧٦ .

كانت فيها بغية ابدال هذه العناصر الجدلية ب لاعقلانية ترتكز على الحدس ، اي بصوفية لاعقلانية . بالتالي لئن كان اتجاها شوبنهاور و فيخته يغطي احدهما الآخر تماما في المسألة الحاسمة في نظرية المعرفة ، في الخيار بين المثالية والمادية ، فانهما يتعارضان ايضا تماما في مسألة الجدل . ان التصور الفيختي لعلاقـــة ذاتية ومثالية بين الانا واللاأنا يمثل ، على هذا الصعيد ، محاولة لانضاج الاتجاهات الجدلية الحاضرة عند كنط انضاجا اكثر انسجاما . لهذا السبب يحتل فيخته كل هذا المكان في موالد الجدل الموضوعي والمثالي لشيلنغ الشاب . ولهـــذا السبب ايضا يرفض شوبنهاور بشراسة ان يأخذ ويستأنف الاتجاهات الجدلية الموجـودة لدى كل الفلاسفة الكلاسيكيين الالمان علما بأن منظومته فيها اكثر من نقطة مشتركة مع الاتجاهات اللاعقلانية الحية دوما لدى شيلنغ ، الذي عنه ، في هذا المجال ، استعار شوبنهاور الشيء الكثير دون أن يعترف بذلك ابدا .

في نقده الفلسفة الكنطية ، شوبنهاور يذهب رأسا الى المشكلة التي هي ، بالنسبة للمثالية الذاتية ، جوهرية . اليكم ما يأخذه اولا على كنط : «لتبيان ان وجود الظاهرات نسبي فقط ، انه لم يستند الى حقيقة ، مع انها بسيطـــة وجلية ، ألا وهي انه **ليس ثمة موضوع بلا ذات** ، الحقيقة التي كانت لتتيح له ان يبيّن من البداية ان الموضوع بما انه ليس موجودا الا بعلاقته او نسبته الى الذات فهو تابع تماما لها ، محددا من قبلها ، ليس سوى محض ظاهرة بلا أي وجود في ذاتها وبلا اي شيء مطلق» . نفس الفكرة نجدهـــا ، في شكل لعله أوضـــح ايضا ، في عمله الاول : **حول الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية** ، حيث يعبر عنها بالشكل الآتي : «حين تكون الذات معطاة يكون الموضوع معطى مباشرة ايضا ، والا كانت الكلمة بلا معنى . كذلك حين يكون الموضوع معطى تكون الذات معطاة ايضا، بحيث ان «هو ذات» تعني او ترجع الى «له موضوع» و«هو موضوع» معناها او مآلها «هو معروف من الذات» . بنفس الكيفية اذا افترضنا موضوعا **معيّنا بكيفية ما أيا كانت** ، فان الذات توضح مباشرة ك **عارفة بنفس الكيفية** . في هذا القدر، واحد اذاً ان نقول : الموضوعات لها هـــذا التعيين او ذاك المختص او الخاص بها ، او ان نقول : الذات تعرف على هذا النحو او ذاك . كذلك واحد ان نقول : الموضوعات يجب أن تصنَف في هذا الصنف او ذاك ، او ان نقول : الذات تملك هذه القدرة او تلك ــ المختلفة ــ على المعرفة» (٢٠) .

من وجهة النظر هذه يصعد اذاً بعزم الى بركلي ، آخذا يدافع عنه ضد كنط : «بركلي ، الذي لم يعترف كنط بمأثرته على نحو كاف ، كان قد جعل هـــذه القضية الهامة اساس فلسفته ، مكتسبا بذلك مجدا خالدا ، وان لم يعلم هـــو نفسه أن يستخلص من ذلك النتائج المناسبة ، ــ لدرجة انه ظل غير مفهوم من

---

٢٠ ــ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ٣ ، ١٥٩ .

البعض ومُنكَرا من البعض الآخر» (٢١) . شوبنهاور منساق هكذا الى اعتبار الطبعة الثانية لـ **نقد العقل المحض** تزييفا لاتجاهات الكنطية الحقيقية وهو ، في تأويله ، يبقىٰ على الدوام مع الطبعة الاولى . هذا التعارض الذي يقيمه شوبنهاور بين الطبعة الاولى والطبعة الثانية لعمل كنط الاكبر لعب دورا هاما في دراسة النصوص الكنطية (٢٢) . ما يهمنا ليس المسألة الفيلولوجية (اللغوية ــ الادبية) والتاريخية بل المعضلة الفلسفية . لقد رأينا اية فكرة كانت فكرة شوبنهاور عن العلاقة كنط ــ بركلي . والحال ، كنط يكتب في مقدمة الطبعة الثانية لـ **نقد العقل الخالص** ، انه اضاف الى عمله «دحضا للمثالية» (اذاً موجها ضد بركلي) ، وهو يعطي عن ذلك ، التعليل الآتي : «مهما استطاعت المثالية ان تبدو غير مؤذية بالنسبة الى هدف الميتافيزيقا الجوهري (وفي الواقع ليست كذلك) ، يبقى انها فضيحة للفلسفة وللعقل الانساني العادي أن لا يكون بوسعنا ان نؤيد الا على سبيل **الاعتقاد** وجود الاشياء الخارجية (مع اننا منه نستمد كل مادة معارفنا ، حتى بالنسبة لحسّنا الحميم) ، وانه لئن طاب لاحدهم ان يضعه في شك لا يكون لدينا دليل كاف نعارضه به» (٢٣) .

اذاً ، ما يعتبره شوبنهاور العمل الفلسفي الكبير وغير المنجَز لكنط ، كنط ، هو ، يعتبره فضيحة للفلسفة .

ان مجرد كونه بكل هذا التصميم اعاد الفلاسفة على طريق مثالية بركلي الذاتية كاف ليؤمّن لشوبنهاور موقعا هاما بين أسلاف الفلسفة البرجوازية الرجعية . بالفعل ان استئناف نظرية ــ معرفة بركلي ، الذي مارسه في وقت لاحق ماخ و آفيناريوس ، تحت شكل أجل محجوب ولكنه في الجوهر بنفس الكمال ، يمثل متابعة عمل بداه شوبنهاور . في النقد الذي أجراه لماخ ، بيَّن لينين هذه القرابة: «ها نحن ليس فقط فوق المادية بل ايضا فوق مثالية هيغل «عادي أيا كان» ، الامر الذي لا يمنعنا من ان نكون في تفانج مع المثالية طعم شوبنهاور !» (٢٤) .

ولكن شوبنهاور يذهب أبعد من خلفائه وذلك في وجهتين . من جهة ، انه يتبنى بلا تحفظات ذاتوية بركلي الوحدانية ومثاليته . ليس بعد مثلهم في سعي الى تنكير مثاليته ، في بحث عن «طريق ثالث» بين المثالية والمادية او عن «تجاوز» لتناقضهما . من جهة اخرى ، انه لا يكتفي بلاأدرية بسيطة ، كما سيفعل ماخ

---

٢١ ــ المرجع نفسه ، ١ ، ٥٥٥ .

٢٢ ــ ينبغي الاشارة الى ان هذا التأويل للطبعة الثانية لـ **نقد العقل الخالص** قد أثر حتى على ماركسي مثل مهرينغ . من تحليل شوبنهاور خلص ، خطأ ، الى ان اتجاهات كنط المثالية بالمعنى الحقيقي الخاص تظهر في الطبعة الثانية (انظر ٢ ، ٢٣٢) . ان معضلة فلسفة كنط ، مع انها وضِّحت من قبل لينين ، تجد نفسها ، اذا تبعنا مهرينغ ، موضوعة من جديد رأسا على عقب .

٢٣ ــ كنط ، **نقد العقل المحض** ، ترجمة Barni ، ص ٣٢ ــ ٣٣ .

٢٤ ــ لينين ، **المادية والتجريبية النقدية** ، ص ١٧١ .

و آفيناريوس ، بل ينمي ويطور الصوفية واللاعقلانيـــة المحويتين ــ بوعي او بدونه ــ في كل مثالية منسجمة ويدفعهما الى نتيجتهما الاخيرة . بعمله هـــذا يقترب من بركلي اكثر مما يقترب من خلفائه . ولكن مع هذا الفرق ــ الهـــام تاريخيا ــ وهو ان مثاليته الذاتية لا تنتهي الى الدين المسيحي كمثالية بركلي ، بل ، كما رأينا ، الى إلحاد ديّن .

بغية اعطاء هذا الاخير قاعدة غنوزيولوجية ، لا ينفي شوبنهاور نفيا مطلقا وجود الاشياء في ذاتها ، يكتفي بأن يعطي عنها تأويلا لاعقلانيا وصوفياً ، مماثلا الشيء بذاته مع الارادة ، ارادة ممجّدة مسعّرة بفضل الصوفية ، ومصوّفة . يكتب : «ان ظاهرة ما لهي تمثيل ولا شيء سواه : كل تمثيل ، من اية طبيعة كان ، كل **موضوع هو ظاهرة** . وحدها **الارادة** هي **شيء في ذاته** . وبوصفها كذلك ليس لها شأن مع التمثيل ، انها عنه مختلفة تماما . انها مصدر كل مـــا هو تمثيل ، موضوع ، ظاهرة ، ظاهر ، انها منبع كل **موضوعية** . انها في أعمق أعماق كـــل شيء ، في قلب الفرد كما في قلب الكل . فهي تتجلى في قوى الطبيعة العمياء ، وهي حاضرة ايضا في عمل الانسان المفكر ، فالفرق الكبير الموجود بين هذيـــن الميدانين من الاشياء ليس سوى فرق في الدرجة لا يمس جوهرها» (٢٥) .

نشاهد اذاً عند شوبنهاور ، كما سبق أن رأيناهما عند شيلنـــغ ، نمطين متعارضين تماما في تناول الواقع ، احدهما غير ــ جوهري ، وهو الذي يتوجه الى الواقع المعطى فعليا كموضوع ، والآخر جوهري او حق ، وهو نمط اللاعقلانية الصوفية . ولكن بينما شيلنغ الشاب ، كما رأينا ، لا يستمد من هذه الثنائية سوى رفض معرفة الواقع المفهومية (الخطابية ــ المحاكِمة) ويسمى مع حدســـه الذهني الى القبض ، وان في شكل غامض وصوفي ، على جوهر هذا الواقع في شخص القوى التطورية التي تحركه وتصنع مبداه ، شوبنهاور ، هو ، من البداية ، يلقي الشبهة على كل معرفة علمية ويفتح الهوة التي تفصل معرفة العالم الظاهراتي عن معرفة الشيء في ذاته فتحا أعمق بكثير مما فعل شيلنغ في يوم من الايام ، حتى في فلسفته الاخيرة ، حين وضع الفلسفة الايجابية في معارضة الفلسفـة السلبية . اذ نحن هنا امام نوعين من الواقع مختلفين او بالاصح امام الفرق بين واقع و لا واقع ــ الذي يوافقه الفرق بين نمطي المعرفة .

هذا مرده في شطر منه الى الفرق بين نظريتيهما في المعرفة . شيلنغ مثالـــي موضوعي ، شوبنهاور مثالي ذاتي . ينجم عن ذلك بالنسبة للاول ، ان موضوعية الواقع ، وان كانت مشوّهة كاريكاتوريا اكثر فأكثر بالصوفية واللاعقلانية ، تبقى رغم كل شيء . بشكل خاص ، ان تصوره الاول عن تماثل ــ هوية الذات والموضوع ان هو الا يعبّر ، في شكل صوفي عـــن الشعور الغامض بأن الانسان ، الوعـــي

---

٢٥ ــ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ١ ، ١٦٣ .

الانساني ، هو نتاج تطور الطبيعة ، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى بأنه لبلوغ هذه الهوية الواحدة في الحدس الذهني يجب ان ترتفع هذه السيرورة الطبيعة الموضوعية حتى وعي الذات . عند شوبنهاور الارتباط بين الذات والموضوع متصوَّر من الوهلة الاولى في حدود مغايرة تماما . سبق ان ذكرنا شواهد من شوبنهاور بهذا الشأن : انماءاته تنزع الى تبيان انه لا يوجد موضوع بلا ذات وأن ما ندعوه الواقع (الكون الظاهراتي) مماثل لتمثيلاتنا . فهو اذاً ينتمي تماما الى صيغة بركلي : Esse est percipi ، «هو ما هو مُدرَك *» .

ينجم عن ذلك انه بالنسبة لشوبنهاور، كما فيما بعد بالنسبة لماخ و آفيناريوس و بوانكاريه وآخرين ، لا يمكن ان يكون للعالم الخارجي موضوعية حقيقية ، مستقلة عن الوعي الفردي ، ولا يمكن ان يكون للمعرفة الا معنى عملي ، مندرج في «الصراع من اجل الحياة» ، من اجل دوام الفرد والنوع ، وهو الموقف الذي سيكون موقف الماخية . يقول شوبنهاور : «كل معرفة ، أكانت عقلية او حدسية، هي اذاً مشتقة من الارادة ، هي ملك جوهر درجات تموضعها objectivation العليا ، هي محض mikhani (باليونانية) آلة ، وسيلة لحفظ الفرد والنوع ، تماما كأي عضو من الجسد . بما انها بالاصل في خدمة الارادة من اجل تحقيق اهدافها ، تبقى المعرفة دوما تقريبا خاضعة لها : هكذا الامر عند جميع الحيوانات وتقريبا عند جميع البشر» (٢٦) .

هذا الموقف الغنوزيولوجي يسمح لشوبنهاور بأن يؤكد ان نمط معرفة الظاهرات الذي عرّفه لتوه لا ينيرنا بأي شكل حول الطبيعة الصميمية لهذه الظاهرات . يقسم شوبنهاور معرفة العالم الخارجي الى مورفولوجيا [دراسة الاشكال] و إتيولوجيا [دراسة الاسباب] . عن الاولى يقول : «تجعلنا نشاهد أشكالا لا حصر لها ، متنوعة تنوعا لا حد له ، ومع ذلك مرتبطة بمظهر قرابة جلي . هذه بالنسبة لنا تمثيلات ستبقى في غير متناولنا بهذا الطريق و ، اذا اقتصرنا على هذا النمط

[* perçu ما هو مدرَك حسيا . — وحسب بركلي وخلفائه ، ما أدركه ليس شيئا مستقلا عن ادراكي ذاته ، ما اراه هو رؤيتي ، والماديون انما يقومون بقفزة غير مبررة ، مميتة . بركلي حوّل منطلق التجربية في اتجاه المثالية الذاتية مباشرة . ديدرو المادي وبركلي المثالي الذاتي كلاهما ينتسبان الى لوك ، على حد قول لينين .

المادية الجدلية تأخذ المبدأ التجريبي المادي (مصدر المعرفة الحواس ← موضوعية الاشياء) وتأخذ الموقف التجربي كلحظة دائمة في كل معرفة . ولكن الجدل (هيغل ، ماركس — انجلز — لينين) ليس فقط — كطريقة — معارضا للميتافيزية ، بل هو ايضا وبالاساس معارض للتجربية ، التجربوية . المادية الجدلية اذ تنطلق من المبدأ التجربي فلكي تصل منه في الحال الى المادية ، الى الموضوعية والموضوعوية ، واضعة في الحال مقولة المادة ، ثنائية المادة والفكر ، وعاملة بالمقولات والمفاهيم على طول الخط بشكل واع . — م.]

٢٦ — شوبنهاور ، **الاعمال** ، ١ ، ٢١٤ .

من المعرفة ، ستظل في أعيننا هيروغليفات مستحيلة الفك» . أما الثانية فهي «تعلّمنا انه بموجب مبدأ السببية فان هذه الحالة المعطاة من المادة تثير ظهور تلك الحالة الاخرى . واذ قالت هذا تفكر انها فسرت الامر وأدت وظيفتها» . ولكن ذلك كله لا يجعلنا نتقدم على طريق معرفة الواقع الموضوعي . شوبنهاور يلخص على النحو التالي نظريته في المعرفة : «عن الجوهر الصميمي لظاهرة أية كانت لا ننال من المعرفة أي توضيح . هذا الجوهر يعمَد ـ يسمَّى **قوة من قوى الطبيعة** ، لا يطاله ميدان التعليل الإتيولوجي الذي يسمّي **قانونا من قوانين الطبيعة** العودة الحتمية لهذه او تلك من تظاهرات هذه القوة ، كلما اجتمعت شروط معطاة ـ ومعروفة . قانون الطبيعة هذا وشروط ظهور الظاهرة ، الشروط المعيَّنة في الزمان والمكان ، هي كل ما تعلمه المعرفة وستعلمه في يوم من الايام . القوة بعينها التي تتظاهر هنا ، الكينونة الصميمة للظاهرات التي يصف القانون عودتها، تظلان سرا خفيا . فهما عنصر غريب ومجهول ، في الظاهرات الاكثر بساطة والاكثر تعقيدا على حد سواء ... . ينجم عن ذلك أن أكمل تفسير إتيولوجي للطبيعة بأسرها لن يكون ابدا شيئا آخر سوى تعداد لقوى غير قابلة لتعليل وكاتالوجاً للقواعد التي بموجبها يشاهَد تعاقب تظاهرها في الزمان وفي المكان . ولكن صميم كيان القوى نفسها لا بد باق دوما بلا تعليل ، لان قانون نمط المعرفة هذا ليس التعليل ، بل هو البقاء على وصف الظاهرات ونظام تعاقبها» (٢٩) .

هنا يظهر ، في الوقت نفسه مع الطابع البرجوازي المحض لنظرية ـ المعرفة الشوبنهاورية ، واقع انها تسبق بقوة على تطور الفلسفة اللاعقلانية اللاحق . لئن كان شوبنهاور يلجأ بمثل هذه الطواعية لفلاسفة القرن ١٨ الانكليز أمثال بركلي وهيوم ، فلأن فلسفتهم كانت تنزع الى تلبية الحاجات الايديولوجية لبرجوازية كانت قد أحرزت السيادة على اقتصاد بلدها بتسوية مع طبقة الملاكين العقاريين ، مع التصورات الدينية للقوى الحاكمة القديمة . وكانت بالتالي تسعى الى بناء نظرية للمعرفة لا تزعج او تعيق تطور علوم الطبيعة ، لان هذه العلوم لا غنى عنها لنمو الانتاج الرأسمالي (بينما التصورات الدينية للفلسفات الاقطاعية او نصف ـ الاقطاعية غالبا ما كانت تزعج او تعرقل تقدم العلم) ، ولكن من جهة اخرى نظرية للمعرفة يجب ان ترفض كل العواقب الفلسفية لتطور علوم الطبيعة ، لان هذه العواقب من شأنها ان تهدد التسوية التي كانت هذه البرجوازية ، المائلة في معظمها الى المحافظة ، قد عقدتها مع القوى الحاكمة في «النظام القديم» . ان الطابع محض البرجوازي لموقف كهذا يظهر في واقع أن الحجة الجوهرية التي تَرفع للافلات من النتائج الفلسفية التي تحدثنا عنها لتونا هي ، من جديد ، حجة غير مباشرة . تَرفض هذه النتائج لا لانها تناقض العقيدة المسيحية (كما كانت

---

٢٩ ـ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ١ ، ١٤٧ .

ترفضها الفلسفة الاقطاعية او نصف ـ الاقطاعية) ، بل بسبب غياب «الصفة العلمية» منها ، بتعبير آخر لانها تتخطى وتخالف الحدود التي لا يمكن عبورها والتي تحددها لتناول العالم الظاهراتي نظرية المعرفة . الصفة النبوية ، «عبقرية» شوبنهاور ، تكمن في كونه استطاع ان يتعرف ، في المانيا مطلع القرن ١٩ التي ما زالت متأخرة ، على هذا الاتجاه لتطور البرجوازية . بينما كانت البرجوازية الالمانية في زمنه ، ولها بنية اخرى ، ما تزال عاجزة سياسيا ، حزَر بالضبط واستطاع ان يدفع الى درجة عالية من التعميم الاتجاهات التي كانت بعد فشل ثورة ٤٨ ستهيمن على اوروبا .

معرفة العالم الظاهراتي هذه التي ، كما رأينا ، لا يمكنا ن يكون لها ، حسب شوبنهاور ، سوى معنى عملي وبراغماتي ، يضع الان في معارضتها تناول او ادراك جوهر الاشياء ـ في ـ ذاتها ، اي الارادة . هنا يظهر بوضوح تام طابع فلسفته الصوفي واللاعقلاني . أصلا بصدد نمط معرفة العالم الظاهراتي يشدد شوبنهاور على أهمية دور الحدس . حدس شيلنغ الذهني الذي نعلم عنه انه كان مخصّصا حصرا لمعرفة الاشياء ـ في ـ ذاتها ، بتضادّ مع معرفة الظاهرات ، يجعله شوبنهاور مبدأ عاما لكل معرفة . «ينجم عن ذلك ان **الحدس التجربي** (الامبريقي) الذي نستخدمه في الحياة اليومية هو حدس **ذهني** ، وله يعود هذا المحمول الذي الصقه مهرّجو الفلسفة الالمانية بالحدس المزعوم لعوالم خيالية فيها المطلق العزيز على قلوبهم يواصل تطوراته» (٣٠) .

بطبيعة الحال ، ان مبدأ الحدس اللاعقلاني هذا ينطبق بالاحرى على معرفة الشيء ـ في ـ ذاته الذي هو الارادة . ان ادراك هذه الارادة ، فيما يخص كل انسان كفرد ، يحصل بشكل محض حدسي ، محض مباشر ، بوصفه «ادراك هذا الشيء الذي يعرفه كل واحد معرفة مباشرة ، والذي تعيّنه كلمة ارادة» (٣١) . كي لا ينجم عن ذلك وحدانية مطلقة ، نفي لواقعية البشر الآخرين والعالم الخارجي عموما ، على شوبنهاور ان يلجأ الى حجة سفسطائية والى اساليب مشابهات مأخوذة عن فلسفة شيلنغ التي يكافحها مع ذلك بعزم بالغ . يقول شوبنهاور : **نحكم عن وجود البشر الآخرين بالمشابهة مع جسدنا الخاص وهكذا نميز عندهم التمثيل الذي هو ظاهرة والارادة التي هي شيء في ذاته** . مستخدما الطريقة عينها ، يوسع بالمشابهة الارادة ويشملها مجموع الكون الظاهراتي بوصفها الكينونة ـ في ـ ذاتها التي عليها يرتكز بكامله .

بلعب طريقته التشابهية ، يستطيع شوبنهاور ان يوسع الارادة الانسانية الى الكون بكامله : «الا انه ينبغي ان نلاحظ هنا اننا انما فقط نستخدم denominatio a potiori «تسمية بالزيادة» بفضلها ينال مفهوم الارادة اتساعا اكبر مما كان

---

٣٠ ـ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ٣ ، ٦٧ .

٣١ ـ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ١ ، ١٦٤ .

له حتى الان . التعرف على العين في ظاهرات مختلفة وعلى الغير في ظاهرات مماثلة ، ذلك هو ، كما لاحظ افلاطون مرارا ، الشرط الاول للفلسفة . والحال، الى هنا لم يكونوا قد تعرفوا على التماثل الجوهري لكل قوة عاملة في الطبيعة مع الارادة ، وبالتالي لم يكونوا قد رأوا ان ظاهرات مختلفة ، كانت تُعتبر من أجناس مختلفة ، ليست في الواقع الا ألوانا مختلفة داخل نوع واحد بعينه . ولذا لم يكن لديهم اية كلمة لتسمية مفهوم النوع المعني . انا اذاً أسمي هذا النوع حسب اللون الاكثر استحقاقا للاعتبار الذي نستطيع ان نأخذ عنه معرفة مباشرة والذي يسمح لنا بالتقدم حتى المعرفة الموسَّطة لكل الالوان الاخرى» . هذه الطريقة التشابهية تعمل بداهة بشكل حدسي وعلى قاعدة علم مباشر : «هذه الكلمة «الارادة» التي عليها ، وكأنها كلمة سحرية ، أن تفتح لنا صميم قلب كل شيء وكل الطبيعة ليست كمية مجهولة ولا شيئا ما وصلنا اليه بمحاكمات . بالعكس انها واقع نعرفه معرفة مباشرة ونعرفه لدرجة اننا نعلم ونفهم ما هي الارادة بشكل افضل بكثير مما نعلم ونفهم اي شيء آخر . ـ الى هنا مفهوم **الارادة** كان مضمَّنا في مفهوم القوة . انا أعكس الحدين واريد ان تُعتبر جميع القوى الحاضرة في الطبيعة ارادة» (٣٢) . هكذا شوبنهاور يحوّل انتروبولوجياً [انسانولوجيا] الطبيعة كافة ، باستخدامه مشابهة عادية بسيطة شادتها ارادته السيدة أسطورة وأعلنتها حقيقة .

ليس بوسعنا ولا في نيتنا ان نحلل هنا في كل تفاصيلها المنظومة الفلسفية التي يبسطها شوبنهاور على هذه القاعدة . سنكتفي بذكر بعض النقاط الفاصلة التي فيها يجري التعبير عما هو جديد في اللاعقلانية الشوبنهاورية وكان بالنسبة لفلسفة القرن ١٩ ذا عواقب عظيمة المدى . العودة الى بركلي تسوق شوبنهاور بشكل لا مفر منه الى التفكير بأن المكان والزمان والسببية هي اشكال محض ذاتية للعالم الظاهراتي وبأنها لا يمكن بأية درجة ان تطبَّق على الاشياء في ذاتها ، اي ، حسب شوبنهاور ، على الارادة . ان تردد كنط كان قوامه في انه كان يسعى هو ايضا الى اقامة قطيعة واضحة جدا ، ولكن ، اذ يواصل سير تحليلاته العيانية ، كان منساقا على الدوام الى الخروج من الغلّ الذي كانت تمثله بالنسبة له هذه الثناءوية الميتافيزية . محاولات كنط هذه ، الخجولة والملتبسة بوجه عام ، للارتقاء الى تصور جدلي للكائن والظاهر (واقع موضوعي ، شيء في ذاته) ، شوبنهاور صفّاها جذريا واستخدم الثناءوية الكنطية ، المطوّرة بانسجام اكبر بكثير في وجهتها الميتافيزيقية وخصوصا المناهضة للجدلية ، كي «يحوّل لاعقلانيا» بشكل مطلق عالم الاشياء في ذاتها .

لنأخذ كمثال وجها هاما في فلسفة الطبيعة . «ان القوة بوصفها كذلك

---

٣٢ ـ شوبنهاور ، ١ ، ١٦٥ .

ـ يقول شوبنهاور ـ تقع خارج تسلسل الاسباب والنتائج ، لان هذا الاخير يفترض وجود الزمن ، اذ لا معنى له الا نسبة اليه . والحال ان القوة ، هي ، تقع خارج الزمان . كل تغير خاص له دوما كسبب تغير آخر خاص مثله تماما ، ولكن ليس القوة التي هذا الاخير تظاهرها . اذ ان ما يعطي السبب ، كلما تظاهر ، فعاليته ، هو قوة من قوى الطبيعة هي ، بوصفها كذلك ، غير ناتجة عن شيء (أي هي تقع خارج التسلسل السببي ، و ، بوجه أعم ، خارج الميدان الذي ينطبق فيه مبدأ السببية). المعرفة الفلسفية التي نأخذها عنها هي معرفة موضوعية الارادة ، موضوعية في ـ ذات الطبيعة بأسرها ، المباشرة» (٣٣) .

الطبيعة برمتها تصير بهذه الوسيلة سرا ، علما بأن كل التحولات الخاصة التي تلاحَظ فيها والتي هي ضرورية جدا لممارسة الرأسمالية يمكن ان تمسَك بموجب مبدأ السببية وأن تستخدم من قِبل الانتاج . فلسفيا ، كل شيء غير قابل للتفسير ، لاعقلاني : «لا نستطيع ان نعلل واقع سقوط جسم من الاعلى الى الاسفل اكثر مما نستطيع ان نعلل واقع تحرك حيوان» (٣٤) . دافعا هذه الفكرة حتى عواقبها الاخيرة ، يصل شوبنهاور الى نتائج قريبة تماما من الصوفية الرجعية لفلاسفة الطبيعة في الطور الامبريالي ، يدلهم على الطريقة التي سيتبعونها . لنذكّر في هذا الصدد بالانماءات التعيينية او التحتيمية عند سبينوزا الذي يلاحظ ان حصاة مقذوفة في الهواء ، لو كانت ذات وعي ، لتصورت انها تطير حسب ارادتها . تلك صورة أخاذة عن ما هو وهم الارادة الحرة . نجد مثيلاتها، كما رأينا ، عند بيل Bayle وعند لايبنتس . شو بنهاور يرجع ، هو ايضا ، الى صورة سبينوزا ، ولكنه يقلب تماما دلالتها الفلسفية حيث يردف قائلا : «الحصاة تكون على حق . القوة التي قذفتها هي بالنسبة لها ما الباعث بالنسبة لي . وما عندها يظهر ثقالة ورطانة ودواما في الوضع الذي وضعت فيه هو ، في جوهره ، بالضبط ما أتعرف عليه عندي بوصفه ارادة وما ، لو كانت معطاة المعرفة، كانت ستتعرف عليه هي ايضا بوصفه ارادة» (٣٥) . بالطبع ، ما كان شوبنهاور يستطيع ان يعلم ما يعلمه اليوم فيزيائيو الذرّة البرجوازيون ، ولكنه لو كان لفكّر بالتأكيد ان حركات الالكترونات ذات الطبيعة اللاسببيّة يجب ان تعزى الى «ارادة حرة» للجزيئات . هذه الطريقة في التعليل كانت ستثير حماسه على الاقل .

نرى تنبسط بشكل أوضح ايضا عواقب هذه القطيعة اللاعقلانية والميتافيزية بين ظاهرة وكائن ، حين نتناول الكون الانساني . بما ان الارادة حسب شوبنهاور تقع خارج المكان والزمان والسببية ، بما ان مبدأ التفردن لم يعد ، من جراء هذا،

---

٣٣ ـ شوبنهاور ، ١ ، ١٨٨ .

٣٤ ـ شوبنهاور ، ١ ، ١٨١ .

٣٥ ـ شوبنهاور ، ١ ، ١٨٢ ؟

صالحا ، ينجم عن ذلك ان كل ارادة هي مماثلة في الهوية للارادة في ذاتها . بالنسبة للانسان وأخلاقه ، هذا ليس بلا عاقبة : «وحدها الظاهرات **الداخلية** ، بقدر ما هي تخص الارادة وحدها هي الشيء في ذاته . في كل ميكروكوسم الماكروكوسم بأسره محوي والثاني لا يحوي شيئا اكثر مما يحوي الاول . التعدد multiplicité ظاهرة ، والحوادث الخارجية لا تمثل سوى هيئات ــ تشكلات للعالم الظاهراتي ، فهي اذاً لا تملك بصورة مباشرة واقعية ولا دلالة ، ولا تنالهما الا وساطيا بالعلاقة التي تزاولها مع ارادة الافراد» (٣٦) .

هذا معناه اولا بأول ان المهم في عمل او فعل هو حصرا ما هو ذو طبيعة داخلية . والحال ، هذا سبق ان قاله «الامر القاطع» لكنط ، ولكن مع هذا الفرق الهام وهو أن كنط سعى على الدوام الى اعطاء أخلاقه ، أخلاق النية ، محتوى اجتماعيا ، وأنه للتوصل الى ذلك لم يخش أن يلجأ احيانا الى سفسطات ولا أن يتخلى ، بدون ان يعي انه يتخلى ، عن نقطة انطلاق طريقته الخاصة . عند شوبنهاور ، القضية بالعكس هي الداخلية في الحالة الخالصة ، هي التخفيض الفلسفي والاخلاقي لكل عمل أيا كان شكله ، لكل فعل عياني . ولكن ثمة اكثر : الشاهد المنقول يضع ايضا هوية الكوسموس الكبير والكوسموس الصغير أي تماثل جوهر العالم والجوّانية الفردية الخالصة . بالتأكيد ، ان الدرب الذي يقود الى هذا هو الزهد * الذي يحوّل الانسان عن أهوال الوجود ويحمله على معرفة التماثل الداخلي لكل الكائنات معرفة افضل ، وبالتالي على قهر الانانية السوقية . تلك مسائل يتحدث عنها شوبنهاور حديثا طويلا ، غنيا بصور أخاذة وفي احيان كثيرة ذكيا وخفيف الروح . ولكن يجب ألا ننسى انه ، بعكس كنط مرة أخرى بل وبعكس جميع أخلاقيي الماضي الحقيقيين ، يعتبر ان أخلاقه الخاصة ذاتها لا تلزم الفيلسوف الذي يصممها ويصوغها . فلمَ اذاً تلزم القارىء البسيط او من يعلن اعتناقه اياها ؟ بالتالي لا ينتج عن هذه الإثيقا «الرفيعة» سوى امكان نفخ الفرد حتى أبعاد قوة كوسمية ، والرضى الفلسفي عن امكان النظر من علٍ الى كل الفاعليات الاجتماعية .

هذا الوجه من وجوه الفلسفة الشوبنهاورية يظهر ايضا بقوة أكبر في القسم الاشهر من منظومته ، وهو استيطيقاه . هنا كذلك ، المؤرخون البرجوازيون يخلطون ويضيّعون الدروب حين يجعلون استيطيقا شوبنهاور مواصلة الكلاسيكية الالمانية . فالعكس هو الصحيح . ان استيطيقا غوته وشيلر ، استيطيقا شيلنغ في شبابه وهيغل في سن نضجه ، كانت تعتبر الفن والمعرفة شكلين هامين ومتناسقين مترابطين لتناول وادراك العالم . غوته يقول : «الجمال تظاهر لقوانين

---

٣٦ ــ شوبنهاور ، ١ ، ٥٢٠ .

*] ascése حرفيا تمارين الزهد الروحية والجسدية الخ] .

الطبيعة العامة التي ، بدونه ، كانت تكون مخفية عنا الى الابد» (٣٧) . في الظاهر ، استيطيقا شوبنهاور ، مع الرابطة التي تقيمها بين المثل الافلاطونية وتأمل الجميل ، مع تصورها عن الموسيقى بوصفها «انعكاس الارادة عينها» (٣٨) ، تبدو قريبة جدا من أفكار غوته اننا لا ننسى ان المعرفة والفن ، بالنسبة للكلاسيك الالمان ، ينطبقان على نفس الواقع وانهما يبحثان عن حلول ، أجل مختلفة ولكن ملتقية في المآل ، لجدل واحد للظاهرة والكائن ، بينما الفن عند شوبنهاور معرَّف على وجه التحديد بأنه «طريقة اعتبار الاشياء بصورة مستقلة عن مبدأ السببية» (٣٩) . هكذا فبالنسبة لشوبنهاور المعرفة والتأمل الفني هما بعكس ما يفكره الكلاسيك الالمان على طرفَي نقيض .

يوجد بين الفريقين نفس التعارض ، وأيضا نفس القرابة الوهمية ، فيما يتصل بطرق تصور العلاقة بين عالم الفن والممارسة . من النافل ان نبين انه ، في الاستيطيقا الكلاسيكية ، من «تجرد» كنط الى «التربية الجمالية» عند شيلر ، يتظاهر نزوع قوي الى عزل الفن ، الى الهرب امام الواقع والنشاط الاجتماعيين . ولكن هذا ليس موجودا الا في حالة نزوع او اتجاه . حتى تربية شيلر الجمالية لم تصمَّم في الاصل الا بوصفها مرحلة ممهدة ، مرحلة تربوية للبشرية تهيئها للفعل الاجتماعي . فقط عند شوبنهاور ، وقبله عند الرومانطيقيين الرجعيين ، هذا الهروب صار المعضلة المركزية في الاستيطيقا . على هذه النقطة ايضا ، شوبنهاور هو احد كبار أسلاف الانحطاط الاوروبي كما ظهر فيما بعد . بالفعل هذا الهروب الكامل أمام العمل الاجتماعي يؤدي بالضرورة الى تشوه للانسان ، الذي يحوّله هذا السلوك محض الاستيطيقي الى حالة كاريكاتور . بينما المثل الاعلى الاستيطيقي عند الكلاسيكيين الالمان كان لا يزال هو الانسان الطبيعي السوي ، شوبنهاور يضع بالمبدأ انه توجد علاقة جوهرية ووثيقة بين الباثولوجيا * والعبقرية الفنية . العبقري ، الذي كان عند كنط «المحبوب من الطبيعة» (٤٠) ، يغدو في نظر شوبنهاور «غولا بالزيادة» (٤١) .

ذلك تسبيق بالغ الصواب والدقة على ما ستصيره اللاعقلانية الرجعية في نهاية الطور البرجوازي . الا ان هذا الاستباق يتخذ نسبا غولية اذا ما فحصنا باقتضاب موقف شوبنهاور ، «الملحد» ، أمام المعضلات التي عُمِّمت وابتذِلت منذ حينه ،

---

٣٧ ــ غوته ، **الحِكَم نثرا** ، الباب الثاني .

٣٨ ــ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ١ ، ٣٤٠ .

٣٩ ــ شوبنهاور ، ١ ، ٢٥٢ .

[* علم الامراض ، الحالات غير السوية .]

٤٠ ــ كنط ، **نقد الحكم** ، الفقرة ٤١ .

٤١ ــ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ٢ ، ٤٤٣ وكذلك ١ ، ٢٥٨ .

في عصر الانحطاط البرجوازي ، تحت جميع انواع الاشكال : «سيكولوجيا الأعماق» ، «علوم» الخفايا والخبايا ** ، الخ ... . توماس مان محق في تبيانه العلاقة الموجودة بين شوبنهاور وفرويد (٤٢) . ولكن ، أهم من ذلك ان نحلل موقف شوبنهاور امام كل ما يتصل بعلم «الرئاية» او التبصير ، بالايمان بالاشباح وما يتصل به . عن هذه المسائل التي كانت قد شغلت كثيرا الرومانطيق الرجعيين ، قام بدراسة شخصية ومفصلة . ان نسهب هنا حول هذا الموضوع . ولكن يجب أن نلاحظ ان نظرية ـ المعرفة الذاتية والمثالية لشوبنهاور التي تقود ، كما رأينا ، الى الريبية المعممة فيما يتصل بالقيمة الفلسفية للنتائج التي احرزتها العلوم الطبيعية ، تقدم بالمقابل اساسا فلسفيا لاي وسواس في الميدان الذي يشغلنا الان. هكذا يقول شوبنهاور بصدد الرئاية : «بالاقل انها تكفّ عن كونها غير قابلة مطلقا لان تفهم اذا اعتبرنا ، وهذا ما قلته مرارا ، ان العالم الموضوعي ان هو الا ظاهرة دماغية : فبالفعل ، فقط ترتيب العالم حسب قوانين يحكمها المكان والزمان والسببية (باعتبارها اخراجات فاحت من المخ) هو ما يجد نفسه ، الى حد ما ، مستبعَدا على يد رئاية المرَوبِصين» (٤٣) . بعد مراجعة مقتضبة لنظريته عن ذاتية الزمان ، يواصل شوبنهاور : «اذاً ، اذا لم يكن الزمان تعيينا لذات كينونة الاشياء ، ينجم انه بالنسبة لهذه الكينونة ليس موجودا بعد ولا قبل ، وبالتالي فان حادثا من الحوادث يمكن ان يُعرف قبل حصوله بقدر ما يمكن ان يعرف بعد حصوله . ان معرفة المستقبل ، سواء بالحلم ، او بالرَوبَصة ، او بالرؤية ـ المزدوجة ، او بأي شكل آخر ايضا ، تبيّن ببساطة ان الذات وجدت وسيلة تحرير المعرفة من الشروط التي يفرضها عليها الزمان» . هذا يعني ان بوسعنا ان نعتبر ممكنا «تأثيرا حقيقيا من الاموات على عالم الأحياء» وان كان حصوله نادرا(٤٤). هذا الاتجاه المزدوج ، مع ، من جهة ، اللاأدرية (وينوب عنها أحيانا شكل من

[** octultisme «العلوم» الخفية . ميدان واسع ومتنوع جدا . في كتاب مارسيل بول Boll ، «**العلوم الخفية امام العلم** : هذيانات أعداد ورياضيات ، هذيانات فلكية (تنجيم الخ) ، فيزيائية كيميائية (خيمياء ، الخ ، الخ) ، بيولوجية (علم الشافين ، تنجيم طبي ، السخ) ، سيكولوجية (رجم الرائين او المبصِّرين ، تجاوب الارواح ، الخ) ... . انجلز خصص مقالا لتحضير الارواح «الحديث» الذي بدأ وانتشر في زمنه . هذا الميدان واسع في زمننا . برغسون في **الطاقة الروحية** على هذا الخط ، وكذلك آليكسي كاريل في **الانسان ذلك المجهول** الذي نشر اخيرا (!!) بالعربية .]

٤٢ ـ توماس مان ، **نبل الروح** ، ص ٣٩٤ . حسب توماس مان ، الخط الذاهب من شوبنهاور الى فرويد يمر بنيتشه .

٤٣ ـ شوبنهاور ، **الاعمال** ، ٤ ، ٢٩٩ .

٤٤ ـ شوبنهاور ، ٤ ، ٣٤٨ .

التجربية مبتذل يتراجع امام أي تعميم) التي لا تمنح ثقة او حظوة لاي قانون من قوانين الطبيعة التي أقامها العلم ، مع ، من جهة اخرى ، هذا التصديق الاعمى فيما يخص «الظاهرات الخفية» ، هوذا ما لن ينتشر على نطاق واسع الا مع أيديولوجيات النصف الثاني من القرن التاسع عشر . حوالي ١٨٨٠ ، كان انجلز يقوم بنتد اتجاهات من هذا النوع كان يكتشفها عند علماء الطبيعة الانجليز وكان يحدد طابعها كما يلي : «نرى يظهر هنا بجلاء ما هو الطريق الاكثر أمانا من علم الطبيعة الى الصوفية . ليس هو زخم فلسفة الطبيعة النظري الغزير ، بل التجريبيّة الاكثر تسطحا ، المزدرية لكل نظرية ، الحذرة من كل فكر» (٤٥)
لما كان شوبنهاور ، في عمله على انزال العقل عن عرشه ، يذهب أبعد بكثير من التجربيين الانكليز ، يمكن القول من وجهة النظر هذه ان ذريته المباشرة لم تظهر الا في الطور الامبريالي . الاتجاه المزدوج الذي وجدناه في نظريته عن المعرفة يعود الى الظهور بوضوح عند رجل مثل زيمل Simmel . وفيما بعد يلعب دورا هاما ، من وجهة نظر الطريقة ، في بسط وتطوير الاساطير التي قادت الى نظرية الفاشست العرقية .

هكذا يزرع شوبنهاور عند المثقفين البرجوازيين جنون العظمة ويشدده اكثر حين يسترجع ويطور أرستقراطوية نظرية المعرفة لشيلنغ . هو ايضا يفكر ان المعرفة المحاكِمة والمفهومية المسطحة هي «في متناول كل كائن ، بمجرد ان يكون صاحب ذرة من عقل» . الامر غير ذلك بالنسبة لإدراك العالم كما هو حقا وكما يتموضع في الفن . فهذا الادراك لا يبلغه «الا العبقري ، او ايضا رجل يضاعف، غالبا بفضل أعمال العبقري ، قدرته العادية على المعرفة ، أضعافا ، فيضع نفسه في حالة استعار قريبة من العبقرية» . روائع الفن ، التي فيها تظهر هذه الكينونة – في – ذاتها ، مصنوعةً بشكل «تبقى معه بالنسبة للغالبية البليدة من البشرية ، تبقى بالضرورة والى الابد كتبا لا تقرأ ، لن تكون يوما في متناولها ، وعنها ستبقى هذه الغالبية مفصولة بهوة فاغرة ، كما سيبقى الشعب على الدوام غريبا عن تعامل الامراء» (٤٦) .

بيّنا باقتضاب كيف كانت عودة الى وحدانية بركلي ، من اجل الخروج من ترددات كنط ، قد ساقت شوبنهاور الى بسط لاعقلانية منسجمة . يبقى علينا ان نبين ، على بعض المعضلات الفلسفية الحاسمة ، كيف ان هذه اللاعقلانية ترتبط بتطور الجدل ، باعتبارها رد فعل ضده ، وأيضا كيف ان فلسفة شوبنهاور ، معتبرة من وجهة النظر هذه ، هي مشبعة ملأى بكفاح بالغ الوعي ضد الجدل ،

---

٤٥ – انجلز ، **جدل الطبيعة** ، باريس ١٩٥٢ ، م.ن. ، ص ٦٥ . [مقاله : «علماء الطبيعة في عالم الارواح»] .

٤٦ – شوبنهاور ، **الاعمال** ، ١ ، ٣١١ .

اذ انها عازمة على ابدال سير تقدم المعرفة الجدلية بلاعقلانية من طبيعة صوفية .

يمكن ان نقرأ في أي تاريخ للفلسفة ان شوبنهاور كان خصما شرسا وواعيا لفيخته وشيلنغ وخصوصا هيغل . ومع ذلك لم يحلّل قط عيانيا ان صح القول التعارض النظري البالغ الوضوح الذي يفصل بالواقع الجماعتين ، والذي هو معارضة الفكر الجدلي للفكر الميتافيزي . والحال ، ان هذا الوجه بالضبط هو الذي له اهمية كبيرة بالنسبة لتطور اللاعقلانية . ليس فقط لان كل مرحلة هامة في اللاعقلانية كانت ، كما سبق أن رأينا مرارا ، نتيجة بلوغ الجدل مرحلة اكثر تقدما في تطوره ، بل ايضا ، وهذا يظهر عند شوبنهاور على نحو واضح بشكل خاص ، لان اللاعقلانية ، أيا كان الشكل الذي تتخذه ، تحتاج كتكملة منطقية وغنوزيولوجية ، كي تعطي اساسا لفكرها الميتافيزي ، الى الاستنجاد بشكلانية منطقية .

بدون أن نكون الى هنا قد رجعنا تصريحا الى معضلات الجدل ، فقد انسقنا بالضرورة والإلزام الى ملامسة بعض هذه المعضلات . هكذا مثلا اضطررنا الى ذكر علاقات الظاهر والكائن ، علاقات الداخلية والخارجية ، علاقات النظرية والممارسة. كل من يلقي نظرة ، ولو سريعة ، على تطور الجدل من كنط الى هيغل ، يلاحظ مباشرة تضادا ملفتا للانتباه . في حين ان هيغل ، ملاحِقا نسبَنة * الظاهر والكائن الجدلية ، يجد الحل الصحيح لمشكلة الشيء — في — ذاته ، يقيم ان معرفة الموضوع هي معرفة كيفاته اي صفاته ، ويواصل تحويل الاشياء في ذاتها الى أشياء لنا تحويلا منسجما ، بفضل حركة جدلية لا نهاية لها ولا تكف عن الاقتراب من الموضوعات ، فاننا لا نجد عند شوبنهاور أي نوع من وساطة بين الظاهر والكائن ، بين الظاهرة والشيء : يظلان عالمَين متميزين جذريا . بينما عند هيغل ، الداخلية والخارجية تتحول احداهما في الاخرى بلا كلل ، فانهما عند شوبنهاور منفصلتان بهوة ميتافيزية . (سوف نرى بالتفصيل أي معنى مناهض للجدلية وللعقلانية ستتخذ هذه المسألة عند كيركغارد) . بينما عند هيغل ، ان النظرية والممارسة ، بقدر ما هذا ممكن في فلسفة مثالية ، ممثلتان على علاقة جدلية هي علاقة فعل متبادل وثيق جدا ، — تحت عنوان او لواء او لافتة بحيث ان المعضلات النظرية التي تضعها مقولات كمقولات التيليولوجيا معلّلة انطلاقا من الشغل الانساني ، من استخدام أداة (٤٨) — ، فعند شوبنهاور ان النظرية

---

*] relativisation تحويل الى نسبي] .

٤٨ — انظر بهذا الصدد أطروحات ماركس عن فويرباخ (في **دراسات فلسفية** ، باريس ١٩٥١ ، ص ٦١ — ٦٤ ، وأنظر ايضا **كتابات** لينين **الفلسفية** الصادرة **بعد وفاته** ، وبخاصة الفقرة ١٣ ، ١٣٣ . في مؤلفي عن **هيغل الشاب** ، خصصت فصلا لهذه المسألة ، ص ٤٣١ وبعدها . [بالعربية صدرت أطروحات ماركس عن فويرباخ في طبعات عديدة — دمشق ، موسكو ، بيروت . وصدرت **دفاتر لينين الفلسفية** عن دار الحقيقة ، بيروت] .

والممارسة تنتصبان احداهما ضد الاخرى كعالمين متعاديين ، لدرجة ان النظرية اذا ما عقدت علاقة ما اية كانت مع الممارسة فانها ستفقد كرامتها وتظهر بذلك دونيتها وعجزها الجوهري عن بلوغ الجوهر . فالنظرية الحقة ، الفلسفة الحقة ، لا يمكن ان تكون سوى تأمل محض ، معزول بصرامة ودقة عن كل نشاط عملي .

التضاد يظهر أوضح ايضا ، اذا كان الامر ممكنا ، حين ننظر الى مقولـــة السببية . سبق ان تناولنا هذه المسألة بخصـوص الوحدانية الشوبنهاوريـــة ونسبتها الى بركلي ، وأبرزنا ، بمناسبة مقارنتنا مع كنط ، الى اي درجـــة ذاتويته هي قصوى . من الهام ، بالنسبة لمن يحفظ في رؤيته تطور اللاعقلانية اللاحق ، الالحاح على هذا الوجه من وجوه المسألة . اذ ان شوبنهاور ، حين يشدد بقوة على ان السببية هي ، الى جانب المكان والزمان ، المقولة الوحيدة التي يمكن ان تنطبق على الكون الظاهراتي ، يبدو في تناقض مع الاتجاهات التي ستظهر خلال الطور الامبريالي ، سواء كانت هي نفي السببية على يد ماخ وآفيناريوس ، او نسبنَتها وإضعافها عند المفكرين الاحدث مثل جورج زيمل ، او ايضا ابدالهـــا بحساب الاحتمالات عند فلاسفة الطبيعة المعاصرين ، وبخاصة عند ممثلي المثالية الفيزيائية . والحال ، بالواقع ، نحن هنا أمام خط تطور واحد وحيد : تدمير الموضوعية والقيمة الموضوعية للقوانين التي تحكم العالم الخارجي الموجود بصورة مستقلة عن وعيه من قبلنا . عند كل هؤلاء المفكرين نشاهد جهدا لارجاع تسلسلات العالم الخارجي الى الذات وحرمانها هكذا من اي طابع موضوعي .

من وجهة النظر هذه ، من المؤكد ، كما رأينا ، أن شوبنهاور هو سلف هام اللاأدرية و لاعقلانية الطور الامبريالي ، اللتين شق لهما الطريق . وهذا بشكل خاص بفضل تصوره للسببية : فالحتمية الجبرية والميكانيكية والميتافيزية التـي فيها يحبس العالم الظاهراتي لا تخدم بالواقع الا كدفة قفز الى لاتعيُّن لاعقلاني بشكل مطلق ، الى نفي مطلق لكل موضوعية ولكل قانون في ميدان الاشياء في ذاتها . ليس صدفة بل نتيجة لازمة عن تصور السببية الشوبنهاوري ، أن من بين الفلاسفة السابقين النادرين الذين كان يكنّ لهم احتراما حقيقيـــا مالبرانش Malebranche الذي هو مؤسس المناسباتية occasionalisme .

من وجهة نظر البسط الجدلي او الميتافيزي للمنطق في بدايـــة القرن ١٩ ، ترتدي علاقة شوبنهاور بكنط في مسألة السببية اهمية استثنائية . نعلم ان كنط اقام فهرسا للمقولات ، فيه ليست السببية ، وان كانت تلعب دورا مقرِّرا في الانماءات العينية التي تلي ، سوى احدى المقولات الاثنتي عشرة التي فيها تندرج العلاقات بين الموضوعات . جدول المقولات هذا نقده جميع الجدليين خلفاء كنط ، الذين لاموه بشكل خاص على كونه اكتفى بأخذها ، كما وجدهـــا وفي نفس التسلسل ، من المنطق الصوري ، وبدون ان يحاول فقط استنتاجها بكيفية صارمة دقيقة . هكذا هيغل ، في تاريخه للفلسفة ، يقوم بمدح ما يدعوه «غريزة كنـط العميقة للمفاهيم» ، لان هذا الاخير يسعى الى ان يقيم في ترتيبهن حركة ثلاثية

(واضع او موجب ، ناف او سالب ، تركيب) . ولكنه بالمقابل يلوم كنط على كونه لم «يستنتج» هذه المقولات ، على كونه فقط استعارهن من الممارسة ، «كما كنّ قد أنضجن في المنطق» (اي المنطق الصوري – ج. لوكاش) (٤٩) . اذاً ان مدح ولوم هيغل يتوجهان على حد سواء الى التقدم من المنطق الصوري نحو المنطق الجدلي ، الامر الذي يظهر كنط بوصفه سلفا ممهدا ، ما زال مبلبلا ومترددا ، للطريقة الجدلية .

شوبنهاور ، هو ايضا ، ينقد الاستنتاج الكنطي للمقولات ، ولكن في اتجاه معارض تماما . مآل نقده هو ابادة بداية الجدل التي نجدها عند كنط ابادة كاملة . في حين ان «الاستيطيقا المتعالية» لكنط تبدو له فتحا جبارا ، فتح مفهمة الزمان والمكان الذاتوية تماما ، فانه يعتبر ان «التحليل المتعالي» ، اي استنتاج المقولات، هو «تماما مشوّش ، غامض ، غير واضح ، متردد وعائم مذبـذِب» . حسب شوبنهاور ، كنط يقتصر هنا على تأكيد «ان الامور هكذا ويجب ان تكون هكذا» . شوبنهاور يستنتج : «ينبغي ان نلاحظ فضلا عن ذلك ان كنط ، حين يبحث عن مثال للتدليل على ما يقدم ، يلجأ دوما تقريبا الى مقولة السببية ، التي تثبّت أطروحته بلا تلكؤ ، الامر الذي ليس فيه ما يدهش اذ ان مبدأ السببية يمثل الشكل الواقعي الوحيد للفهم وأن المقولات الاخرى ما هي الا احدى عشرة نافذة كاذبة» (٥٠) . ويضيف ، بصدد العقدة السببية ، وهذا ينبع من الفكرة السابقة، انها «وظيفة الفهم الفعلية الوحيدة» (٥١) . شوبنهاور يدفع هذه الهيمنة الحصرية لمبدأ السببية بعيدا لدرجة يمتنع معها بشكل قاطع عن توسيعه الى ما وراء التسلسل الميكانيكي للاسباب والآثار على خط واحد . هكذا مثلا يؤكد «ان مفهوم الفعل المتبادل هو بحقيقة الكلام فارغ من المعنى» (٥٢) . يقول ايضا ان «الاثر لا يمكن ابدا ان يكون سبب سببه ، بحيث ان عين مفهوم الفعل المتبادل ، اذا اخذناه بالمعنى الحصري الدقيق ، امر لا يمكن قبوله» (٥٣) .

من المفيد جدا ان نقارن هذا النفي للفعل المتبادل بإنماءات هيغل الذي ، اذ يبيّن بالتفصيل واقع الافعال المتبادلة الموضوعي والفعلي الفاعل ، يُبرز من جهة اخرى انها لا تمثل سوى شكل أدنى نسبيا في الترابط الجدلي الكوني لجميع الموضوعات ، بحيث يجب على المنطق الجدلي ان لا يكتفي بدراسة هذا الشكل الاول وحده . «الفعل المتبادل – يقول هيغل – يمثل بالتأكيد الحقيقة المباشرة للعلاقة من سبب الى نتيجة . انه يقع ان أمكن القول على عتبة المفهوم ، ولكن لا يجب

---

٤٩ – هيغل ، **الاعمال** ، ١٥ ، ٥٦٧ .

٥٠ – شوبنهاور ، **الاعمال** ، ١ ، ٥٦٩ .

٥١ – شوبنهاور ، ١ ، ٥٧١ .

٥٢ – شوبنهاور ، ٣ ، ٥٥ .

٥٣ – شوبنهاور ، ٣ ، ١٧٠ .

لذلك الاكتفاء بتطبيق هذه العلاقة الوحيدة ، فالقضية هي المعرفة المفهومية . بالفعل اذا اقتصرنا على فحص محتوى معطى فقط تحت علاقة الفعل المتبادل ، حبسنا انفسنا في موقف غير ــ مفهومي على الاطلاق» «٥٤» . بما اننا لا نسعى هنا الا الى تحرير التعارض الموجود بين المنطق الجدلي والمنطق الميتافيزيقي ــ اللاعقلاني، فنحن لا نستطيع بحث التفاصيل البالغة الفائدة في هذه المجموعة من المعضلات. سنكتفي بذكر بعض ملاحظات لينين على الجدل والسببية عند هيغل وسنلاحظ ان ما يقوله لينين عن السببية عند الكنطيين ــ الجدد ينطبق بكامله على شوبنهاور. يقول لينين : «حين نقرأ هيغل عن السببية ، يبدو للوهلة الاولى من الغريب انه نسبيا توقف قليلا جدا عند هذا الموضوع العزيز جدا على الكنطيين . لماذا ؟ لان السببية ، بالنسبة له ، ليست سوى **احد** تعيينات الترابط الكلي ــ الكوني الذي قبض عليه بشكل أعمق وأكثر كلية بكثير ، مشددا **دوما** ومن البداية ، في كل عرضه ، على هذا الترابط ، على الانتقالات المتبادلة ، الخ ... . ليكون مفيدا جدا أن نقارن «آلام ولادة» النيوــتجريبيّة (او «مثالية فيزيائية») مع حلول هيغل ، او بالأصح مع طريقته الجدلية» «٥٥» .

ثمة تضاد بمثل هذه الحدة على مسألة المكان والزمان . هنا شوبنهاور يلاقي كنط بشكل أوسع مما في مسألة مقولات الفهم . اذ على هذه النقطة كنط أقل جدلية بكثير ، على الاقل في ميوله ، منه على النقطة السابقة . ليس فقط يعتبر ، تماما كشوبنهاور ، أن المكان والزمان هما الشرطان العامان القبليان لكل موضوعية ، اي مبدآن يجب على التفكير الفلسفي ان يدركهما بصورة مستقلة عن كل موضوعية وبصورة سابقة لها ، بل هو يشدد ايضا على استقلالهما المطلق احدهما عن الآخر . شوبنهاور يضاعف اكثر هذه الثنائية الميتافيزية ، ثناوية المكان والزمان : «نرى اذاً ان شكلي التمثيلات التجربية الاثنين ، وان كان لهما كصفة مشتركة ، كما هو معلوم ، قابليتهما للقسمة وللتوسيع الى ما لانهاية ، الا انهما مختلفان اساسا بكون ما هو جوهري **لاحدهما** بلا اية دلالة **للآخر** . هكذا فالتواجد بلا معنى لمقولة الزمان والتعاقب بلا معنى في المكان» «٥٦» . اذا كان المكان والزمان ، في المعرفة الفكرية العملية ، يظهران متّحدين ، فان مبدأ هذا الاتحاد يجب البحث عنه ، حسب شوبنهاور ، في الفهم حصرا ، اي عند الذات .

سابقا كان هيغل منذ شبابه قد وقف ضد الثناوية الكنطية في مسألة المكان والزمان ، لاسيما في **منطق يينا** ، مؤلف ١٨٠١ ــ ١٨٠٢ . ما يلفت النظر بشكل

---

٥٤ ــ هيغل ، **الموسوعة** ، الفقرة ١٥٦ ، تذييل . **الاعمال** ، ٦ ، ٣٠٨ .

٥٥ ــ لينين ، **الدفاتر الفلسفية** ، م.ا. ، باريس ١٩٥٥ ، ص ١٣٤ . [بالعربية : لينين ، **دفاتر عن الجدل** ، دار الحقيقة] .

٥٦ ــ شوبنهاور ، ٣ ، ٤٢ .

خاص في هذا المؤلف هو ان هيغل يعالج فيه المكان والزمان لا في القسم المتصل بنظرية المعرفة بل في القسم الذي يخص فلسفة الطبيعة ، وبشكل أدق في الفصل عن مفهوم الحركة : بل هو لا يتناول القضية بوصفها مسألة خاصة بل في العلاقة مع معضلة الإثير éther . هذه الطريقة تبين اذاً ان المكان والزمان يظهران من جهة بوصفهما عاملين اثنين في وحدة طبيعية عيانية ، ومن جهة اخرى، على سبيل عاقبة جدلية بدهية ، بوصفهما عاملين اثنين قادرين على التحول المتبادل : «ما يبقى ببساطة مماثلا لذاته ، اي المكان ، معتبرا على نحو مستقل، هو عامل . ولكن ، معتبرا بوصفه يتوقعَن ، بوصفه هو ما هو في ذاته ، هو ضد نفسه ، هو الزمان . والعكس بالعكس ، اللانهاية التي هي عامل الزمان ، اذا كان هذا الاخير يتوقعن او كان موجودا بوصفه عاملا ، اي متجاوزا ما هو ، هي ضدها الخاص ، اي المكان ...» (٥٧) .

فيما بعد أعطى هيغل عن هذه المسألة تأويلات متباينة متباعدة ، ولكن المبادىء الجدلية بقيت هي نفسها . هكذا ، في **الموسوعة** ، يعالج المكان والزمان لا في الفصل عن المنطق بل في فلسفة الطبيعة ، هذه المرة في المدخل الى الميكانيك . رغم كونه لا يستطيع ، لانه مثالي ، اكتشاف الجدل الحقيقي للزمان والمكان (فهذا يحتاج الى نظرية جدلية عن انعكاس الواقع الموضوعي) ، يؤيد هيغل كأمر تلقائي بديهي ترابط وتواصل المكان والزمان اللذين لا ينقطع احدهما عن التحول الى الآخر. ليس بوسعنا ان نعطي هنا تحليلا كاملا لانماءاته ، وعلينا ان نكتفي ببعض الامثلة المميزة لطريقته . فهو يقول مثلا : «حقيقة المكان هي الزمان ، بهذا يصير المكان زمانا : لا نمضي ذاتيا الى الزمان ، المكان نفسه هو الذي يجري هذا الانتقال . في التمثيل ، عندنا المكان والزمان بعيدا احدهما عن الآخر ، عندنا المكان وثم **ايضا** الزمان . هذه الـ **ايضا** هي ما تكافحه الفلسفة» (٥٨) . في عينَي الجدلي الذي هو هيغل ، ان ثناوية الزمان والمكان الكنطية (التي اخذها شوبنهاور ، الذي لم يقرأه هيغل ابدا) تمثل ايقافا في مستوى التمثيل ، قبل بلوغ وجهة النظر الفلسفية . لذا يشدد هيغل بلا هوادة على ان مفهومي الزمان والمكان لا ينفصلان عن الحركات الموضوعية لعالم الموضوعات . الزمان والمكان ليسا ابدا بالنسبة له حاويَين فارغين وببساطة ذاتويين ، يخدمان كإطار للموضوعية وللحركة . هما بالعكس عاملان في عالم الحركات الموضوعية ، في الجدل الموضوعي ، في الواقع. هكذا يقول هيغل عن الزمان : «ليس **في** الزمان تولد وتموت كل الاشياء ، بل الزمان **نفسه** هو هذه **الصيرورة** ، هذه الولادات والميتات» (٥٩) .

---

٥٧ ــ هيغل ، **منطق يينا** ، لايبتسيغ ١٩٢٣ ، ص ٢٠٢ .

٥٨ ــ هيغل ، **الموسوعة** ، الفقرة ٢٥٧ ، تذييل . انظر **الاعمال** ، ١٢ ، الجزء الاول ، ص ٥٣ .

٥٩ ــ المرجع السابق ، فقرة ٢٥٨ ، ص ٥٤ .

هذه المسائل التي تبدو كأنها تنتسب الى نظرية المعرفة الاكثر تجريدا لها في الواقع أهمية اساسية ، اذ ان فلسفة ما انما تتوقف في شطر كبير على التصور الذي نجده فيها عن المكان والزمان . مثلا ، التمييز الميتافيزي الحصري الـذي يقيمه شوبنهاور بين المكان والزمان والذي ليس عنده بعد سوى مراصفة ميكانيكية سوف يقدم الشرط الغنوزيولوجي الاولي لمعارضة المكان والزمان كما تبسطهـا فلسفة العصر الامبريالي اللاعقلانية ، فلسفة الـ برغسون ، شبنغلر ، كلاغس ، هايديغر ، وآخرين . هنا ايضا شوبنهاور يظهر بوصفه بشكل اساسي مدشن تطور اللاعقلانية اللاحق . ولكن هنا ايضا ليس الا سلفا . فيما بعد سيتجاوزون أفقه ، وسيجيئون من ذلك الى المعارضة البالغة التمييز والدلالة بين المكان الذي سيدعونه ميكانيكيا ، قدَريا ، «ميتا» ، عقليا ، وموضوعيا ، والزمان الذي هـو حي ، لاعقلي ، وحقا ذاتي .

لئن تجاوز خلفاء شوبنهاور أفقه الفكري ، فهذا مرده الى أسباب اجتماعيـة وتاريخية . ان صراعات الطور الامبريالي الطبقية الاشد قسوة هي التي أجبرت الفكر الرجعي البرجوازي على اللجوء الى مثل هذا التصور للزمان ، لان هذا التصور يخدم كقاعدة فلسفية لتاريخ زائف خالق أساطير ، يجب ان يوضع فـي معارضة تقدم المادية التاريخية الظافر . عشية الطور الامبريالي ، نيتشه هو ايضا من وجهة النظر هذه صورة انتقالية ، رغم كونه معاصر صراعات طبقية أشد بكثير: اسطورته تمثل منذ ذلك الحين تاريخا ـ زائفا ، شبه ـ تاريخ ، ولكن ما زال خاليا من نظرية اصيلة للزمان ، في الاتجاه الذي تحدثنا عنه لتونا ، في حين ان الاسطورة الشوبنهاورية كانت لا تزال نفيا جذريا لكل تاريخية .

ان تعليل ما سبق يجب ان نبحث عنه في الصراعات الطبقية للعصر الـذي عاش فيه شوبنهاور وفي التعارضات الايديولوجية التي تولدت منها . سبق ان قلنا ، بصدد مسائل أخرى ، أن الجبهة الايديولوجية في زمن شوبنهاور كانت تقع بين حزب التاريخية وحزب شبه ـ التاريخية ، بين من جهة دفاع (في منظور تقدمي برجوازي) تاريخي عن التقدم على قاعدة تجارب الثورة الفرنسية ، ومن جهة اخرى المذهب الشرعوي ونصف ـ الاقطاعي القائل بالتطـور «العضوي» ، المذهب الذي كان بالحقيقة ينشر ، تحت قناع تاريخية مزعومة ، ارادة العودة الى نظام ما قبل الثورة ، المذهب الذي كان اذاً يمثل الدفاع الايديولوجي عن الردة الشرعوية والاقطاعية . شوبنهاور يخرج ، في الظاهر ، من هذا الخيار الثنائي ويزعم اللجوء الى حد ثالث : يرفض كل تاريخية ، مؤكدا انها بلا علاقة ، أيا كان الشكل الذي تتخذه هذه التاريخية ، مع جوهر الواقع . ولكن سبق ان رأينا ان وجهة النظر هذه ليست معارضة لفلسفة الرومانطيقيين الرجعيين الا بشكـل محاججتها وفي بعض المسائل العينية المحدَّدة جيدا . بالحقيقة ، شوبنهاور هو ايضا خصم ضارٍ لكل شكل من أشكال التقدم الاجتماعي ، ولكن بما انه لم يكن يشعر لنفسه بصلة حميمة مع المونارشية المطلقة او مع النبلاء الذين كانـوا

يساندونها ، فقد كان امرا لا فرق فيه بتاتا ان يعلم تحت أي نظام سيعيش ، شريطة ان يكون النظام «قويا» وأن يدافع بشكل مجدٍ عن الملكية البرجوازية ضد الجماهير المستغَلة . (وهذا كان سببا اضافيا للشعبية الكبيرة التي عرفها اثناء الحقبة البونابارتية) .

فقط بعد ان موقَعنا على هذا النحو فلسفة شوبنهاور نستطيع ان نرى المعنى الواقعي لمعضلة المقولات كما وضعناها . ان الفلسفة الكلاسيكية الالمانية تسم انعطافا في تاريخ الفكر الانساني . وأحد الاسباب ، وليس أقل الاسباب ، ان المثالية الموضوعية ، خصوصا مثالية هيغل ، جعلت اخيرا الجدل ، بعد بضع محاولات عظيمة خلال القرنين ١٧ و١٨ ، الطريقة التاريخية التي تسمح بمعرفة الطبيعة والتاريخ . (مع بقائها بالطبع في تخوم المثالية الفلسفية التي كان الجدليون البرجوازيون عاجزين عن عبورها) . التصور الذاتوي للمكان والزمان والسببية ، وقصر حقل انطباقهن على العالم الظاهراتي ، وهيمنة السببية كمقولة العلاقات الموجودة بين الموضوعات هيمنة حصرية طاردة ، وفصل ميتافيزي صارم للمكان والزمان : هذا كله كان عليه قبل أي شيء ان يخدم في اسناد نفي كل تاريخية للطبيعة وللكون الانساني نفيا جذريا .

شوبنهاور رسم عن الكون لوحة فيها لا الكوسموس الظاهراتي ولا عالم الاشياء في ذاتها يعرفان التغيُّر ، التطور ، التاريخ . الاول قوامه تحوّل لا ينقطع ، سلسلة ظاهرية من ولادات وميتات وهمية ، هي فضلا عن ذلك خاضعة لضرورة قدَرية . ولكن هذا التعاقب من ولادات وميتات هو جوهريا سكوني ، انه منظار سحري Kaléidoscope * فيه التراكيب المتغيرة من عناصر تبقى هي هي على الدوام ، تنتِج ، في بصر مشاهد قريب جدا وغير معَدّ او غير مطّلع على سرها ، وهم تغيُّر دائم . ولكن من كانت من نصيبه بصيرة الفيلسوف يستطيع ان يكتشف ، مخفيا وراء البرقع الملون لظاهرات السطح التي تتعاقب بغير كلل ، عالما بلا مكان ولا زمان ولا سببية ، وبالنسبة له ، من الحماقة الحديث ، مجرد الحديث ، عن تاريخ ، عن تطور ، وخصوصا عن تقدم . شوبنهاور يقول عن هذا المعَدّ المطّلع : «هو لن يصدِّق ، كما يصدّق الناس الطيبون ، ان الزمان ينتج أي شيء جديد وهام ، ولا انه يساعد على اعطاء الوجود لاي شيء واقعي» (٦٠) .

الحقد الذي يكرسه شوبنهاور لهيغل له هنا جذور موضوعية . كان حوّل فلسفة كنط الى مناهضة للتاريخية جذرية ولكنه ، وهو على قيد الحياة ، استطاع ان يرى ان تاريخية هيغل الجدلية ، الحازمة هي ايضا بقدر عدائه التاريخ ، تغلب منظومته . لذا غالبا ما عبَّر عن

[* منظار مؤلف من اسطوانة عاتمة داخلها مرايا وقطع زجاج ملونة ، المرايا تعطي عنها صورا متناظرة يمكن تنويعها الى ما لانهاية بتحريك الجهاز] .

٦٠ – شوبنهاور ، **الاعمال** ، ١ ، ٥ ، ٢٤٩ .

مذهبه في صيغ سجالية وملامات مريرة ضد هيغل : «بصدد الاتجاه المنتشر في كل مكان ، لاسيما على يد فلسفة هيغل الزائفة ، الهدامة والمبلّدة ، التي تعتبر تاريخ العالم كلا منظما حسب مخطط : في اساس هذا الامر توجد واقعية مسطحة وفظّة تعتبر **الظاهرات** هي **الكائن في ذاته** وتتصور انها هي ما يهم ، هي، أشكالها ، سيروراتها ...» (٦١) .

ينجم عن ذلك بالضرورة ان شوبنهاور ينفي وجود كل تطور في الطبيعة : بعكس غوته ، وسمعة شوبنهاور انه على توافق أفكار معه في جميع النقاط ، انه في العلوم الطبيعية معجب بـ لينه Linné و كوفييه Cuvier وهو يجهل المحاولات المبذولة من قبل معاصريه الكبار بغية اكتشاف آثار تطور تاريخي في الطبيعة . أجل ، ان التدرجات الموجودة في الطبيعة ، مثلا بين الكائنات المنظمة المتعضية والكائنات غير المنظمة غير المتعضية ، او بين مختلف الانواع ، لم تكن غائبة عنه ، ولكنه كان يرى فيها أشكالا أزلية من تموضع الارادة : «هذه الدرجات في **موضعة الارادة** ليست شيئا آخر سوى **مثل افلاطون**» (٦٢) . هذه الموديلات الازلية لكل التظاهرات الظاهراتية الفردية تظهر له بوصفها «ثابتة» ، بلا تغيّر ، خارج الصيرورة ، مشاركة في الوجود من الازل» . هنا ايضا يظهر بوضوح كم هي جوفاء وكافرة بالواقع تصورات التاريخ البرجوازية التي تريد ان تجعل من شوبنهاور مواصلا للتقاليد الغوتيئية في كل ما هو هام (في ميدان فلسفة الطبيعة)، مثلا في معارضة غوته لميكانوية لينه و كوفييه المناهضة للتاريخ ، لم يكن شوبنهاور متابعه بل كان خصمه .

عند شوبنهاور اذاً ، التاريخ غير موجود . «فنحن نفكر انه وقوف على طرفي نقيض مع معرفة فلسفية للعالم ان يتخيل احد ان جوهر هذا العالم يمكن تصوره على نحو **تاريخي** ، أيا كان اللباس التنكري الذي يُستخدم لتقنيع هذه الفكرة . وينبغي ان نسمّي تاريخيا كل تصوّر لكينونة العالم في ذاتها يدخل ، ولو بشكل صغير جدا ، شكلا من **الصيرورة** أيا كان ، للماضي او للمستقبل ، اهمية تمنح البَعد والقبل أية كانت ... . جميع الفلسفات التي من هذا النوع ، مهما كانت نابغة حسب زعمها ، تعتبر ، وكأن كنط لم يوجَد في يوم من الايام ، ان **الزمان** هو تعيين للشيء في ذاته ، وتبقى ، في الحاصل ، عند الامر الذي كان كنط يدعوه الظاهرات بمعارضة الشيء في ذاته . ذلك مصير كل معرفة مؤسسة على مبدأ العلة الكافية لا تسمح ابدا ببلوغ صميم كينونة الاشياء . ولكنها ، اذ تلاحق تسلسلات من الظاهرات لا حد لها ، تتحرك بغير هدف ولا تستطيع ان تعرف

---

٦١ ــ شوبنهاور ، ٢ ، ٥١٩ .

٦٢ ــ شوبنهاور ، ١ ، ١٨٦ .

نهاية ...» (٦٣) . ان التاريخ ، على حد قول شوبنهاور ، لا يمكن مبدئيا ان يكون موضوعا لعلم science ، لانه «كاذب ، ليس فقط في تظاهراته بل ايضا في جوهره» (٦٤) . لهذا السبب لا يوجد في التاريخ ، بالنسبة لشوبنهاور ، أي فرق بين ما هو مهم وما هو بلا اهمية ، بين ما هو عظيم وما هو طفيف . ليس ثمة حقيقي سوى الفرد ، والجنس البشري تجريد فارغ .

يبقى اذاً الفرد وحده ، منعزلا في عالم لا معنى له ، نتاجا حتميا لمبدأ التفردن (مكان + زمان + سببية) . أجل هذا الفرد ، بموجب مبدأ الهوية بين الميكروكوسم والماكروكوسم في عالم الاشياء في ذاتها ، المبدأ الذي اشرنا اليه ، مماثل لجوهر العالم . ولكن هذا الجوهر الذي يقع في ما وراء حقل عمل المكان والزمان والسببية هو ، منطقيا ، العدم . مؤلَّف شوبنهاور الكبير ينتهي اذاً بشكل طبيعي تماما على هذه الكلمات : «نحن لا نتردد عن الاعتراف بأنه ما ان تُحذَف الارادة تماما حتى لا يبقى بالنسبة للذين ما زالوا مملوئين بهذه الارادة ، بحقيقة القول ، شيء . وبالمقابل ، في أعين اولئك الذين عندهم تحولت الارادة ونفت نفسها بنفسها ، هذا العالم الواقعي جدا الذي نعيش فيه ، مع كل شموسه وكل مجرّاته ، ليس هو ايضا شيئا» (٦٥) .

والآن اذ نستطيع ان نلقي نظرة اجمالية على المعضلات الاساسية في فلسفة شوبنهاور فان سؤالا ينفرض علينا من جديد : أي دور اجتماعي يقع على عاتقها ؟ او ايضا ، وهذا معناه النظر الى المعضلة عينها تحت وجه آخر : علامَ يرتكز النفوذ الكبير والمديد الذي مارسته ؟ التشاؤم وحده لا يؤلف جوابا كافيا ، بل وينبغي البحث عن تفسير اكثر عيانية من الذي اشرنا اليه حتى الان . ان فلسفة شوبنهاور ترفض الحياة تحت جميع أشكالها وتُعارضها كمنظور فلسفي بالعدم . ولكن أمن الممكن ان تُعاش حياة متصورة هكذا ؟ (سيلاحَظ ، مرورا ، ان شوبنهاور ، امينا للمسيحية على هذه النقطة كما على نقطة الخطيئة الاصلية ، ينبذ الانتحار رافضا ان يرى فيه حلا لحماقة الوجود) . اذا اعتبرنا فلسفة شوبنهاور **في اجمالها** ، وجبت الإجابة بأن الحياة التي يقترحها يمكن ان تعاش . بالفعل، حماقتها تعني ببساطة ان الفرد يجد نفسه محرّرا من كل فرض اجتماعي، من كل مسؤولية فيما يتصل بتقدم البشرية اللاحق ، اذ هو بالنسبة لشوبنهاور غير موجود . منظور العدم ، تشاؤم الآفاق المقدمة للانسان ، لن يحولا ، اذا ما بقي المرء مع إثيقا شوبنهاور كما عرضناها ، بين الفرد وبين ان يزاول ، دون ان يعتريه ازعاج مهما كان طفيفا ، حياة تأملية لطيفة وفاتنة . بالعكس . هوة العدم، الخلفية المظلمة التي تؤلفها حماقة الوجود ، ستعطيان حياة المتع هذه سحرا ألذع.

---

٦٣ ــ شوبنهاور ، ١ ، ٣٥٧ وبعدها .

٦٤ ــ شوبنهاور ، ٢ ، ٥٢١ .

٦٥ ــ شوبنهاور ، ١ ، ٥٢٧ .

فضلا عن ذلك ، ان ارستقراطوية فلسفة شوبنهاور المؤكدة ستتيح لأتباعها ان يشعروا انفسهم (اي ان يتخيلوا انهم) يحلقون بعيدا فوق جمهور بائس ومحدود لدرجة يعتقد معها أن من واجبه ايضا الكفاح والعذاب لتحسين شروط المجتمع . ان منظومة شوبنهاور ، ذات الهندسة الحذقة المرهفة والاشكال العامة الواضحة ، تشبه بشكل كاف فندقا مزوّدا بكل وسائل الراحة والرفاه الحديثة ولكنه معلّق على ضفاف الهوة ، العدم ، العبث . ان مشهد الهوة اليومي ، مجتمعا مع جودة المطبخ والتسليات الفنية ، ليس من شأنه الا ان يرفع ويعزز المتعة التي يجدها النزلاء في هذا الرفاه المرهف ...

هكذا فقد أدت اللاعقلانية الشوبنهاورية وظيفتها : الحيلولة بين بعض أصناف المثقفين الساخطين على النظام الموجود ، اي على النظام الاجتماعي الذي يعيشون فيه ، وبين تحويلهم هذا السخط ، عيانيا ، ضد المنظومة السائدة ، اي ضد المنظومة الرأسمالية . لقد اصابت هدفها الجوهري (وليس ذا شأن كبير ان نعلم ما اذا كان شوبنهاور وعى ذلك) الذي هو تقديم دفاع غير مباشر عن النظام الاجتماعي الرأسمالي .

- V -

كيركغارد

ان فلسفة كيركغارد ، مثلها مثل فلسفة شوبنهاور و نيتشه ، كان عليها ان تنتظر طويلا قبل ان تنال نفوذا دوليا . في عصر الامبريالية فقط ـ وبشكل أصح بين الحربين العالميتين الاولى والثانية ـ ستعرف الرواج . أجل ، كيركغارد لم يبق في وطنه ، زمن نشاطه الادبي ، شخصا مجهولا كما كان شوبنهاور في المانيا ما قبل ١٨٤٨ . أعماله الكبيرة الاولى ـ الوحيدة التي لها على الصعيد الفلسفي اهمية حاسمة ـ ، الاعمال المدعوة بأعمال الاسم المستعار ، قد احدثت على الفور بعض الضجة ، والموقف الذي اتخذه فيما بعد علنا ضد الكنيسة البروتستانتية الرسمية ما كان يمكن الا ان يحدث بعض الاثارة . ثم ، في الحقب التالية ، كان تأثيره حاسما احيانا على الحياة الفكرية السكاندينافية . أريد كشاهد على ذلك ليس فقط القصيد الدرامي لـ إبسن Ibsen ، **براند** Brand ، بل ايضا آثارا عديدة يمكن ان نلحظها في الادب السكانديناڤي اللاحق (مثلا في رواية بونتوبيدان Pontoppidan : **ارض الميعاد**) . على الرغم من ذلك ، ومع ان ترجمات مؤلفاته وبضع محاولات عنه في البلدان الاخرى كانت قد صدرت قبل ذلك بكثير ، ففقط بين الحربين العالميتين ، عشية استيلاء هتلر على السلطة ، احرز كيركغارد موقعا مهيمنا على الصعيد الفكري ، حيث أثّر بشكل حاسم على الفلسفة الرجعية الاوروبية (والاميركية) . هذا الموقع ، ما زال يحتله اليوم .

كيركغارد يمثل اذاً استباقا لتطور الافكار اللاحق . اذا اخذنا الامور بكيفية عمومية ، يظهر لنا هذا الاستباق خاليا من الالغاز مثله مثل الذي يحققه شوبنهاور

و نيتشه . بيد انه لكي نعرّف بوضوح ودقة قواعده العينية ، يجب ان نملك معرفة عن علاقات الطبقات والصراعات الطبقية في الدانمارك في الربع الثاني من القرن التاسع عشر ، اكثر حميمية بكثير مما يملك مؤلف هذا الكتاب . لذا فهو يفضل ان يترك الآخرين امر هذه التحليلات العيانية على ان يجازف ، نظرا لافتقاره الى معلومات كافية ، ويشوه اضاءتها بتعميمات متسرّعة . وهكذا فهو يرى نفسه مرغَما من البداية على ان لا يعالج كيركفارد الا بوصفه صورة تلعب دورها في اطار تطور الفلسفة الاوروبية ، بدون ان يتطرق الى مسألة القواعد الاجتماعية العينية التي عليها يرتكز استباقه لتيارات لاعقلانية ورجعية جاءت بعده بكثير ، وهي القواعد العيانية التي يجب البحث عنها في شروط المجتمع الدانماركي لذلك العصر .

ان عرضنا مع ذلك لن يخلو من كل رجوع الى تطور الدانمارك الفكري . لقد بيَّن جورج براندس Brandes بالصغائر والدقائق كم كان عميقا فعل الفلسفة والادب الالمانيين في الدانمارك في النصف الاول من القرن التاسع عشر (١) . هذا يصاح بالنسبة لكيركفارد نفسه : النضال الفلسفي الذي يقوم به موجَّه جوهريا ضد هيغل ، الذي كان يمثل آنذاك في الدانمارك ايضا الاتجاه الفلسفي المسيطر ، وكذلك ضد غوته (انه نفس القتال) الذي ينال منه مؤاخذة لا تفتر . ان فكره من جهة اخرى لا يخلو من نقاط تماسّ متينة مع الرومانطيقية الالمانية ، مع شلايرماخر و بادِر . يقوم خصيصا برحلة برلين لسماع دروس شيلنغ العجوز ، وعلى الرغم من الخيبة العميقة التي شعر بها بعد مضي حماس البداية العنيف ، فانه يتأثر تأثرا قويا بفلسفة المعلم الاخيرة وبالكيفية التي بها يقوم هذا الاخير بنقد هيغل . يدرس بعناية ايضا الهيغليين الشبان اليساريين ، وخصوصا فويرباخ : ترندلنبورغ يمارس ، كما سنرى لتونا ، تأثيرا حاسما على محاجته ضد هيغل. ثم بعد انضاجه وجهة نظره الخاصة ، يقرأ شوبنهاور ، وهو يكنّ له احتراما كبيرا ، الخ ، الخ .

ان فلسفة كيركفارد ، رغم كل ملامح القرابة التي لها مع فلسفة شوبنهاور والتي سنسجلها فيما بعد ، تتميز عن هذه الاخيرة ، من وجهة الكلام التاريخية، بكونها وثيقة الارتباط بسيرورة انحلال الهيغلية . في حقبة الاعادة ، كان بوسع شوبنهاور ان يسمح لنفسه بالقول ان الجدل الهيغلي هو محض لامعنى ، وبمعارضته بكنط «مطهّر» في اتجاه بركلي ، بمثالية ذاتية ذات طابع ميتافيزيقي ومناهض للجدل مناهضة سافرة . ولكن في عهد اكبر ازمة للمثالية الجدلية ، حين كان سيولد اعلى شكل للجدل ، الشكل الذي كان له ان يتغلب تماما على

---

١ ــ انظر بشكل خاص محاولة براندس : **غوته والدانمارك** ، طبع منشن اوند فيركه ، فرانكفورت ١٨٥٤ .

جميع حدوده المثالية : جدل ماركس وانجلز المادي ، كان على كيركغارد بالضرورة، كي يستطيع محاربة هيغل باسم اللاعقلانية ، باسم لاعقلانية جديدة وأكثر انضاجا، أن يلبِس هذه الاخيرة رداء جدل مزعوم اعلى ، هو الجدل المسمى «كيفيا» أو «نوعيا» . سوف نرى ان هذه محاولة ــ كلاسيكية في كل تاريخ اللاعقلانية ــ لقلب معضلة العصر الاساسية (المعضلة التي سيسمح حلها بالذهاب الى أمام) رأسا على عقب ، ومنع الجدل من اي تقدم لاحق ، وسَوقه على سبل لا مخرج لها ، وذلك مع تقديم هذه الصياغة الكاريكاتورية للمسألة ، بفضل حيَل الاسطورة والصوفية ، كأنها الجواب على المعضلة الواقعية المطروحة . كيركغارد ، الذهن النافذ والمرهف والشريف ذاتيا ، يبدو في بعض الاحيان يحزر شيئا من طابع هذه العملية . يكتب في ١٨٣٦ في يومياته الشخصية : «الميتولوجي [الاسطوري] قضية افتراضية وُضعت في صيغة التقرير» (٢) . بيد ان كتابة التاريخ البرجوازية عاجزة عن تعريف مكان كيركغارد في هذا التطور ، وذلك للاسباب ذاتها التي تجعل انها لا تستطيع ولا تريد ان تفهم معنى المادية الجدلية الحقيقي . ولذا فهي عاجزة عن فهم كل سيرورة انحلال الهيغلية في الاربعينات (٣) .

ان اهمية هيغل في تاريخ الجدل قائمة جوهريا في كونه استطاع ان يحوّل ويقلص الى مفهومهن تعيينات وارتباطات الواقع الجدلية الرئيسية . في المقطع نفسه الذي فيه يعرّف ماركس طريقته الجدلية الخاصة بأنها «الضد الدقيق» لطريقة هيغل ، يشير معا الى عظمة وحدود الجدل الهيغلي : «مع أن هيغل يشوه الجدل بالصوفية ، فانه هو اول من وصف القوانين العامة لحركته بملء الوعي وبكل الاتساع المطلوب . عنده الجدل يمشي على رأسه . ينبغي ان نعيده على قدميه اذا ما اردنا ان نكتشف تحت القشرة الصوفية النواة العقلية» (٤) . هذا

---

٢ ــ مذكور من قِبل جان وال : **دراسات كيركغاردية** ، باريس ١٩٣٨ ، ص ٦٢٣ .

٣ ــ لوفيث Loewith ، الذي اهتم جديا بالهيغلية اليسارية وأيضا بماركس ــ متلافيا على هذه النقطة بالاقل الخطيئة الاعتيادية لمؤرخي الفلسفة البرجوازيين الذين يتجاهلون ماركس ، علنا او في الخفاء ــ ، لا يدرك شيئا من اهمية المعضلة المركزية : معضلة التوجه الجديد الذي اعطته المادية في اتجاه واقع موضوعي ، مستقل عن وعينا ، وفي اتجاه جدله الموضوعي . ولهذا السبب فهو يجري ضربا من تسوية او مساواة تضع على مستوى واحد الواقع الموضوعي وواقعا زائفا ينتسب الى اللاعقلانية والميتولوجيا ، كيركغارد وفويرباخ وماركس بل وحتى روجه Ruge : لا يرى عند كل منهم سوى «هجمة ضد النظام القائم» الخ ... بذلك يصل الى تشويش وخلط كاملين لكل المعضلات الحاسمة في الفلسفة » وهو امر بالحقيقة لا يمكن ان يكون مفاجأة من جانب رجل يريد بلورة او ابراز خط تطور يقود من هيغل الى نيتشه . انظر كارل لوفيث : **من هيغل الى نيتشه** ، زوريخ ــ نيويورك ، ١٩٤١ ، ص‌ص ٢٠١ ، ٢١٧ ، الخ ...

٤ ــ ماركس ، **رأس المال** ، م.١٠ ، باريس ١٩٥٠ ، ج١ ، ص ٢٩ .

التقرير يضيء بنفس الضربة النفوذ الكبير لجدل هيغل . ان طريقته ، وهي ثمرة الازمة الكبرى التي ، في منعطف القرنين ١٨ و١٩ ، تثوّر المجتمع وعلوم الطبيعة، تصير أداة جوهرية في الاعداد الايديولوجي للثورة الديمقراطية ، بالدرجة الاولى في المانيا . بالمقابل ، ان الافكار التي ينتهي اليها والتي يبسطها في منظومة تتضمن الاعتراف بالدولة البروسية لعصر الاعادة وتمارس بالتالي نفوذا محافظا بل حتى رجعيا . ان وحدة هذين الميلين المتخالفين المتباعدين اللاعضوية ما كان يمكن ان تظهر مستقرة الا طالما بقيت تناقضات الطبقات في المانيا في الحالة الجنينية او على الاقل الكامنة . مع ثورة تموز [١٨٣٠ في باريس] يبدأ بالضرورة تفكك الهيغلية، تظاهر التناقضات بين المنظومة والطريقة ، ثم تحوّل الطريقة نفسها . هذا الصراع ينتهي الى حفر الحفرة بشكل متعاظم بين المعسكرات والاحزاب في ميدان الفلسفة . ماركس يعرّف هذه الحالة على النحو الآتي : «في هيئته العقلية ، الجدل فضيحة وفظاعة للطبقات الحاكمة وايديولوجييها المذهبيين ، لانه في التصور الوضعي الايجابي للاشياء الموجودة يضمّن بنفس الضربة فهم نفيها المحتوم وتدميرها الضروري ، لانه ، اذ يدرك الحركة عينها التي ليس كل شكل مصنوع او جاهز سوى تشكيل عابر منها ، فهو لا ينحني امام شيء ، لا ينخدع بهيبة شيء ، لانه جوهريا نقدي وثوري» (٥) .

يقينا ليس صدفة أن احدى المسائل الرئيسية التي يجري حولها القتال في عصر حل الهيغلية هي على وجه التحديد مسألة العلاقات بين الجدل والواقع . ان تصويف الجدل الحق من قِبل هيغل ناجم بالدرجة الاولى عن مثاليته الموضوعية ، عن نظريته في هوية ـ تماثل الذات والموضوع . طالما لم تكن التناقضات قد انفجرت بعد في الحياة وبالتالي في الفلسفة ، كان ممكنا بقاء الالتباس المصطنع التباس واقع موضوعي وُضع كمستقل عن الوعي الفردي ولكنه مع ذلك واقع روح ذي طابع كلي ـ كوني (الروح الكلي ، الله) . بالمقابل ، ان تفاقم التناقضات الاجتماعية أرغم الفلسفة على الانحياز بحزم : كان ينبغي ان يعرَّف بوضوح تام ما كان يعنيه كل فيلسوف ب «الواقع» .

الجدل هل هو الشكل الموضوعي لحركة الواقع نفسه ؟ اذا نعم ، كيف يتصرف الوعي ازاءه ؟ نعرف جواب الجدل المادي عن هذا السؤال الاخير : الجدل الذاتي في المعرفة الانسانية هو على وجه التحديد انعكاس الجدل الموضوعي ، جدل الواقع ، وبحكم بنية الواقع الموضوعي ، هذا الانعكاس يحصل حسب سيرورة هي ايضا جدلية ـ لا ميكانيكية كما كانت تفكر المادية القديمة . ذلك هو الجواب الواضح ، غير الملتبس ، العلمي ، عن السؤال الاساسي .

ما هو بالمقابل موقف الفلاسفة البرجوازيين امام هذه المسألة ؟ ان موقعهم

---

٥ ـ المرجع الآنف ، ص ٢٩ .

الطبقي يضعهم في استحالة المتابعة حتى الجدل المادي ، حتى نظرية الانعكاس المادية . حين اذاً تجد نفسها محمولة الى مكان الصدارة معضلات موضوعية المقولات الجدلية وأسلوب معرفتنا عنها ، يستطيعون ـ في افضل الحالات ـ ان ينقدوا وأن يفتتوا تركيب هيغل الباطل ، ولكنهم بعد ذلك مرغمون إما على رفض الجدل رفضا يكاد يكون كاملا (فويرباخ) واما على تحويله الى جدل ذاتي محض (برونو باور) . في كل الادب الغني لذلك العصر ، لن نختار سوى مثال واحد : نقد هيغل على يد آدولف ترندلنبورغ ، ليس فقط لأن هذا النقد هو الذي يبين بأكبر وضوح ـ نسبي ـ كيف تنطرح هنا المعضلة المركزية ، بل ايضا لان ترندلنبورغ قد مارس على كيركغارد تأثيرا قويا يعترف به هذا الاخير (٦) .

ان نقد ترندلنبورغ يضع في الانطلاق مسألة هامة ومبررة تماما : المنطق الهيغلي يرتكز ، طبقا لمذهب هوية الذات والموضوع ، على مبدأ الحركة الذاتية للمقولات المنطقية . اذا أوّلنا ذلك ـ مع الجدل المادي ـ بوصفه انعكاس حركة الواقع الموضوعي في شكل مجرد ولكن مطابق ، وجدت «الحركة الذاتية» نفسها معادة على قدميها . أما اذا بادرنا الى فحص هذه المعضلة من وجهة نظر مثالية ، فثمة سؤال يطرح نفسه ـ سؤال نحن مبرّرون تماما في طرحه ازاء هيغل : بأي حق يدخل في المنطق الحركة كمبدأ اساسي ؟ ترندلنبورغ يطعن في هذا الحق . يفحص منطق هيغل ، بادئا بـ «المضي» الاساسي الاول الذي يصفه ، المضي من الكينونة واللاكينونة الى الصيرورة ، كي يخلص من ذلك الى ان هذا الجدل الذي كان يعطي نفسه بوصفه نتيجة استنتاج منطقي هو بالواقع «مصادرة وضعت بدون أي تفسير من قِبل هذا الجدل نفسه الذي كان يدّعي الاستغناء عن أي مصادرة»'. يبسط تفكيره كما يليّ : «الكينونة الخالصة ، المساوية لنفسها ، هي سكون . والعدم ـ المساوي لنفسه ـ هو ايضا سكون . كيف من وحدة هذين التمثيلين الساكنين يمكن ان تخرج الصيرورة المتحركة ؟ ما من مكان في المقدمات توجد فيه، صورة مسبقة ، الحركة التي بدونها ليست الصيرورة سوى الكينونة ... . بالتالي اذا كان الفكر يستطيع ان يخرج من هذه الوحدة شيئا آخر ، فلا شك انه يضيف هذا الشيء الآخر ، يدخل الحركة خلسة كي يجرّ الكينونة واللاكينونة في تيار الصيرورة . والا فمن الكينونة واللاكينونة ـ هذين المفهومين الساكنين ـ لا يمكن ابدا ان يخرج الحدس ، المتحرك بطبيعته ، الحي دوما ، حدس الصيرورة. الكينونة واللاكينونة لا يستطيعان مطلقا ان **يصيرا الصيرورة**، اذا لم يسبقهما تمثيل للصيرورة . من الكينونة المحضة ـ وهي تجريد ، لا جدال في ذلك ـ ومن العدم ـ وهو ايضا تجريد ، لا جدال في ذلك ـ ، لا يمكن فجأة أن تولد الصيرورة ، هذا

---

٦ ـ انظر بهذا الصدد ، كيركغارد : **الاعمال الكاملة** ، يينا ، ١٩١٠ وبعدها ، المجلد ٦ ص١٩٤ وبعدها . انظر ايضا هونديغ : **كيركغارد فيلسوفا** ، شتوتغارت ، ١٩١٢ ، ص ٦٣ ، الخ ...

الحدس العياني ، سيد الحياة والموت» (٧) . بعد ذلك يلاحظ ان هيغل «لا يقوم بدراسة الحركة الا في فلسفة الطبيعة» .

المؤلف يطرق هكذا بكثير من الوضوح المعضلة الفنوزيولوجية الحاسمة التي تضعها المنظومة الهيغلية ، ويكشف بوضوح الضعف الرئيسي الناتج عن المثالية . ولكن ترندلنبورغ لن يصل ابدا الى ما بعد هذا النقد ــ المبرّر تماما في حد ذاته ــ الذي يكرره ويلونه الى ما لا نهاية . أجل انه يتخذمرجعا الحركة الموجودة في الواقع الموضوعي . ولكنه اذ يتصور هو ايضا هذا الواقع حسب نمط مثالي فهو لا يستطيع ان يكتشف في حركة الطبيعة والمجتمع الواقعية الموديل الموضوعي للحركة الموجودة في مقولات المنطق ، التي هي نتيجة انعكاس الحركة الاولى في الوعي ثم تعميمها على الصعيد المنطقي .

ترندلنبورغ يستطيع هكذا تسجيل الضعف الرئيسي ــ المرتبط بالمثالية ــ في الجدل الهيغلي . ولكنه غير قادر على تصحيح هذا الضعف انطلاقا من وجهة نظره : فقط الماركسية التي تعيد الجدل على قدميه بعملية تنتسب الى نظرية المعرفة ولكنها تصيب طريقة ونظرية العلوم ، فقط فلسفة ترى فعليا في مقولات الواقع الموضوعي العيانية هذه الموديلات التي ليست مقولات المنطق سوى انعكاسها المجرد ، تعطيان حلا لصعوبات كانت بالنسبة لهيغل صعوبات لا تقهر .

انجلز ، في التقرير الذي انشأه عن **نقد الاقتصاد السياسي** لماركس ، يضع مسألة معرفة ما اذا كانت الطريقة الجيدة لمعالجة المعضلات التي واجهها ماركس هي الطريقة التاريخية او الطريقة المنطقية . مع ماركس ، يحسم لصالح الطريقة المنطقية ، التي يعرّفها بمساعدة اعتبارات تلقي ضوءا كبيرا على المشكلات التي نعنى بها : «الاسلوب المنطقي كان وحده الصحيح . ولكن هذا الاسلوب ليس بالواقع سوى الاسلوب التاريخي ، مجرّدا فقط من الشكل التاريخي ومن المصادفات المعكّرة . ان تتابع الافكار يجب ان يبدأ من حيث التاريخ المعني يبدأ، وان بسطه التالي لن يكون سوى انعكاس السير التاريخي تحت شكل مجرد ونظريا منسجم ، انعكاس صُحّح ، ولكن صحح حسب قوانين يقدمها سير التاريخ الفعلي نفسه ، بواقع ان كل لحظة يمكن ان تلاحَظ عند نقطة انبساط نضجها المليء في طهرها الكلاسيكي» (٨) .

لا يوجد اذاً سوى وسيلة واحدة للتغلب على نقاط الضعف في منطق هيغل : هي القبض بوسائل العلم على الحركة الواقعية التي ليست الحركة في المنطق سوى انعكاسها . فنحن محقّون تماما في لومنا هيغل على كونه صوّف الحركة في

---

٧ ــ ا. ترندلنبورغ : **تحقيقات منطقية** ، الطبعة الثانية ، لايبتسيغ ، ١٨٦٢ ، المجلد ١ ص ٣٨ وبعدها .

٨ ــ ماركس ــ انجلز : **دراسات فلسفية** ، باريس ١٩٥١ ، م.١٠ ، ص ٨٥ .

المنطق . ولكن هذا النقد لن يسمح بالتقدم حقا في ما بعد المرحلة الهيغلية الا اذا أعدنا العلاقة الحقيقية بين الشيء المعكوس والانعكاس . وهذا مستحيل على ارض المثالية . ترندلنبورغ وآخرون يتوصلون الى كشف هذا الضعف او ذاك — المرتبط بالمثالية — في الجدل الهيغلي ، احيانا بكثير من الدقة والارهاف ، واحيانا كثيرة ايضا بركاكة ودناءة (٩) . ولكن نقطة وصول نقدهم لا يمكن ان تكون سوى النبذ الخالص البسيط للجدل ، او بناء جدل — زائف على قاعدة ذاتوية .

ان اهمية كيركغارد في تاريخ اللاعقلانية تأتي من كونه بسط هذا الاتجاه الثاني حتى نتائجه الاخيرة ، وبسطه تماما وجيدا بحيث لم يبق ، في عصر تجديده في طور الامبريالية ، سوى اشياء قليلة يضيفونها الى انماءاته . ان تصفيته لحساباته مع الجدل الهيغلي ، تصفيته للجدل ، هما بالواقع جذريان بقدر جذريتهما عند شوبنهاور ، مع هذا الفرق وهو ان هذا الاخير يدين كل الجدل بوصفه «خداعا للسذج» في حين ان كيركغارد يظهر نفسه بمظهر معارضته بجدل آخر يقدم نفسه بوصفه جدلا اعلى : جدل يزعم انه «كيفي» وقد صفيت منه التعيينات الاساسية التي تعرّف الطريقة الجدلية .

جدل «كيفي» : هذا يعني في المقام الاول رفض المضي من الكم الى الكيف . بل كيركغارد لا يعتبر من الضروري أن يبسط عن هذه النقطة مجادلة تفصيلية . يكتفي بالاشارة ، في ملاحظة ساخرة ، الى حماقة هذه النظرية الهيغلية : «لذا فذلك باطل خرافي أن يعتقد المرء ، في المنطق ، ان من التراكم التدريجي لتعيينات كمية يمكن ان يولد كيف جديد . وكذب غير مقبول الموقف الذي ، بدون ان يخفي طبعا ان الامور لا تجري تماما هكذا ، يطمس مع ذلك نتائج هذه الحقيقة بالنسبة لكل المحايثة المنطقية ، مع تضمينها في الحركة المنطقية نفسها كما يفعل هيغل . ان الكيف الجديد يظهر بنفس طابع الجدة المطلقة ، نفس القفزة ، نفس الفجائية ، التي يظهر بها السر» (١٠) .

هذه النظرات لا تلمع لمعانا خاصا بثروة محتواها . فهي محض اعلانية ولا تبرهن شيئا . ولكنها لذلك اكثر دلالة على موقف كيركغارد تجاه مشكلات الجدل . جوهريا انه يكتفي بأخذ نقد ترندلنبورغ ، الذي كان يعتبر ان خطيئة هيغل هي

---

٩ — ترندلنبورغ يذكر مثلا حكم شاليبوس Chalybaus الذي يصف «المضيات» (الانتقالات) الجدلية عند هيغل بأنها «روماتيزم مفاصل في المنظومة» ، المرجع المذكور ، م١ ، ص٥٦ ، ملاحظة . انجلز يصف هذا النوع من النقد بأنه «محض صبياني» . يلاحظ ان «المضيات من مقولة او من تناقض الى التالية او التالي هي دوما تقريبا عسفية» ، ولكنه يضيف : «التعليق المسترسل على هذا الامر هو اضاعة للوقت» . رسالة انجلز الى ك. شميدت بتاريخ ١-١١-١٨٩١ ، ماركس — انجلز : **رسائل مختارة** ، برلين ١٩٥٣ ، ص ٥٢٥ .

١٠ — كيركغارد : **الاعمال** ، مرجع مذكور ، م٥ ، ص ٢٤ .

كونه عالج هذه المسألة في المنطق ، وبشكل أخص كمعضلة للحركة . وفي ملاحظة مرفقة بهذا النقد ، يريد كيركفارد ان يوضح تاريخ المشكلة . فيبذل جهده (في هذا المقطع كما ايضا في بضعة مقاطع أخرى) كي يقدم ، كما عدا ذلك فعل ترندلنبورغ قبله ، جدل الاغريق العفوي بوصفه الموديل الحقيقي الوحيد للجدل — والصالح ايضا في الحاضر — ، اي كي يلغي تاريخيا كل التقدم الذي حققه الجدل في الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، وبخاصة في هيغل . يذكّر بميل شيلنغ الى تعليل الفروق بعلاقات كمية ويعلن في النتيجة بصدد هيغل : «مصيبة هيغل انه بالضبط يريد ان يقيّم الكيف الجديد دون ان يريد حقا ، ما دام يريد القيام بذلك في المنطق . والمنطق بمجرد قبول تدخّل الكيف يجب ان يأخذ على الفور وعيا آخر عن نفسه ودوره» (١١) .

كيركفارد لا يقول بشكل واضح — ما من نص يتيح تأسيس ذلك بشكل يقيني — ما اذا كان ذات يوم قد لاحظ حقا ان المبدأ الذي يكافحه هكذا (مبدأ الانتقال الضروري منطقيا من الكم الى الكيف) هو مبدأ عميق الاصالة ، يحمل الجدل الى مستوى أعلى بكثير من المستوى الذي كان قد بلغه في العصر القديم ، وأنه فضلا عن ذلك يؤلف على وجه التحديد الاداة الفكرية — المنضجة على امتداد سير تفكيراته عن الثورة الفرنسية — التي بمساعدتها حاول هيغل ان يفهم الثورة كلحظة ضرورية في التاريخ . ليس صدفة فكرة المضي هذه من الكم الى الكيف ظهرت عند هيغل منذ حقبته في مدينة برن ، تحديدا بالارتباط مع هذه المشاغل : «ان الثورات الكبرى التي تلفت الانظار لا بد ان تسبقها دوما ثورة صامتة ، سرية، حاصلة داخل روح العصر ، وليس متاحا لكل واحد ان يكشفها . . . . ان جهلهم هذه الثورات المحققة في عالم الاذهان يجعل انهم فيما بعد يدهشون للنتيجة»(١٢). هذا الرابط بين معضلة العلاقات كم — كيف والتناول المفهومي للثورة سيواصل تظاهره في تطور هيغل اللاحق وسينال في كتابه **المنطق** صياغته العامة : القفزة باعتبارها عاملا ضروريا في التحول ، في الولادة والتلاشي في الطبيعة وفي التاريخ .

مع تعرّفنا بشكل أوسع على عالم كيركفارد الذهني ، سنرى ان المشكلة التي تضعها هذه اللحظة الجوهرية من التطور هي له كما لهيغل مشكلة مركزية في فلسفته ، وانه بذل من العناية في رفضها بقدر ما بذل هيغل في اقامتها . وسنرى ايضا ان النضال ضد الثورة هو في مركز مشاغله الايديولوجية مثلما عند هيغل الحرص على استنتاج الحاضر انطلاقا منها . الشاهد الذي نقلناه من

---

١١ — عن معضلة التحديدات الكمية عند شيلنغ وهيغل انظر كتابي : **هيغل الشاب** ، زوريخ — فيينا ، ١٩٤٨ ، ص ٥٥٢ وبعدها .

١٢ — هيغل ، **كتابات يهودية لاهوتية** ، طبع هـ. نوهل ، توبنجن ، ١٩٠٧ ، ص ٢٢٠ .

كيركغارد لا يبيّن الا العواقب الاخيرة لهذا الموقف لا اتساعه او مداه . المهم لكيركغارد قبل اي شيء ، في هذا الشاهد ، ان يفرز جذريا من السيرورة العيانية التي فيها تولد الظاهرات شيئا فشيئا ، حسب معايير كمية ، الميدان الاخلاقي ــ الديني وداخل هذا الاخير القفزة ، مولد كيف جديد . لذا فهو يشدد، بصدد القفزة الكيفية ، على «فجائية السر» ، اي على طابعه اللاعقلي . اعتبارا من اللحظة التي فيها تقطع القفزة عن المضي من الكم الى الكيف ــ وبالتالي عن السيرورة العيانية ــ يظهر بالضرورة طابعها اللاعقلي .

نستطيع اذاً من الان ــ على الرغم من اننا لم نتعامل بعد ، في الظاهر ، الا مع قطعة صغيرة معزولة ، مع مشكلة خاصة في الفلسفة الكيركغاردية ــ ان نرى بوضوح كيف كان على رفض مبادىء الجدل (الحركة وقوانين الحركة ــ انتقال من الكم الى الكيف) ان يقود ، بالضرورة الاشد اطلاقا ، الى اللاعقلانية ، شريطة بسط هذا الرفض منطقيا حتى نتائجه الاخيرة بدلا من التوقف في الطريق كما يفعل ترندلنبورغ عن روح انتقائية . لهذا السبب فان جدل كيركغارد النوعي ــ وسنرى ذلك بوضوح متزايد مع سير عرضنا النقدي ــ لا يشكل جدلا جديدا يعارض جدل هيغل بل رفضا خالصا وبسيطا للجدل . وبما ان عند كيركغارد ، الذي يناضل ضد الشكل الاكثر تطورا آنذاك في الجدل ، بما ان هذه العملية تتم في أشكال ومقولات ومفردات الجدل نفسه (وليس ذلك من باب الصدفة) ، اذاً يظهر جدل ــ زائف : اللاعقلانية تجد نفسها ملبَسة أشكالا جدلية ــ زائفة .

ذلك هو التقدم الجوهري ، الاغنى بالنتائج لتاريخ اللاعقلانية اللاحق ، الذي يحققه كيركغارد نسبة الى شيلنغ وشوبنهاور . الجدل يظهر عند شوبنهاور محض لا ــ معنى ، من هنا نجاحه العالمي في عصر الوضعوية . أما شيلنغ فيعارض شكل الجدل الاكثر تطورا آنذاك بجدل اكثر بدائية (وهو نفسه مشوّه عدا ذلك) : لذا كان على انهيار الهيغلية ان يجر معها هذا الخصم . حكم الوضعوية حال بشكل طبيعي تماما خلال عشرات السنين بين كيركغارد ، وبين احراز نفوذ دولي . وفقط حين ، في حقبة الامبريالية مع «ايقاظ» هيغل ، سيحوّلون جدله هو ايضا الى جدل ــ زائف لاعقلاني ، حين ستغدو المهمة الجوهرية للفلسفة البرجوازية هي النضال ضد شكل الجدل الاعلى حقا ، هي كبح وإسقاط حظوة الماركسية ــ اللينينية ، فقط حينئذ سيظهر كيركغارد من جديد في الحلبة الدولية بوصفه جدليا «راهنا» . وينبغي ان نلاحظ ــ فهذه واقعة مميزة ــ في الوقت نفسه ان ما كان في حياته شاغله الجوهري ، ألا وهو نضاله ضد هيغل ، يفقد اهميته اكثر فأكثر . يلتقي الاثنان مرصوفَين جنبا الى جنب في صف واحد ، مرغمَين على ان يتحمل كل منهما الآخر اكثر فأكثر ، وأكثر فأكثر أخوية . بل ان التأويل النصي «الحديث» لهيغل يحوي عددا متزايدا من الموضوعات الكيركغاردية والوجودية واللاعقلانية(١٢) .

---

١٣ ــ ليس صدفة يسعون الى التقريب بين كيركغارد وهيغل الى اقصى حد ممكن ، ما دام

اذا كنا نتحدث هنا عن جدل ـ زائف ، فلأن كل لاعقلانية ، بقدر ما هي تهتم بمعضلات تنتسب الى ميدان المنطق ـ والى درجة ما دنيا ، كل واحد مضطر الى هذا الاهتمام ـ ، تعود دوما الى المنطق الصوري ، الذي تضعه في معارضة المنطق الجدلي . عند شوبنهاور كانت هذه العملية تتم في وضح النهار . جديد كيركفارد ، الغني بالعواقب للمستقبل ، يكمن على وجه الدقة في كونه يموه هذه العودة الى الوراء ، هذا الرجوع الى المنطق الشكلي والى الفكر الميتافيزي تحت ملامح جدل كيفي ، ملامح جدل ـ زائف .

هذه العودة الى المنطق الصوري ، مضافا اليها اللاعقلانية ومموّهة في هيئة جدل ـ زائف ، يجب ان تنذار في المقام الاول ضد لحظات فكر هيغل التي تجعل هذا الفكر فكرا تقدميا لعصره (رغم المثالية وبالتالي نقص الانسجام) : ضد الطابع التاريخي والاجتماعي لطريقته الجدلية . لهذا السبب فأمر مميز لكيركفارد (هنا ايضا انما هو يتقدم على الطريق الذي فتحه ترندلنبورغ) انه يحجم عن نقد أشكال الجدل المجردة ، أشكال الاغريق ، وأولا هيراكليت وأرسطو ، وأنه ، على العكس من ذلك ، اذ يؤكد قيمتها ، يبذل جهده كي يجد هنا سلاحا ضد هيغل . في حين ان ماركس ولينين سيكتشفان عند أرسطو بدايات او تخطيطات الجدل الاولى وسيبسطانها وينميانها ، فان ترندلنبورغ و كيركفارد سيبذلان جهدهما لارجاعه الى المنطق الصوري ، بغية تخليص العالم من فتوحات الجدل الهيغلي . في حين ان هيغل كان قد أكد بقوة على اتجاهات هيراكليت الجدلية حقا كي يُخرج من ذلك الهيكل المجرد لطريقة جدلية ، في حين ان ماركس ولينين كانا من جهتهما يؤكدان بشدة على هذه الاتجاهات المادية السائدة ـ تحت ، هو ، كيركفارد ، يزعم اعطاء الجدل الهيراكليتي ـ المجرّد والعمومي حكما ، بحكم الشروط التاريخية ـ طابع «حقيقة حقة» سيمكّنه من استخدامه لدحض جدل هيغل «غير الحق وغير الصحيح» .

الامر «غير الحق وغير الصحيح» عند هيغل هو بالضبط الطابع التاريخي والاجتماعي لجدله . سبق ورأينا ان التقدم الذي حققه هيغل هو تأخيذه وعي الطابع التاريخي والاجتماعي للجدل ، ورفعه اياه الى مرتبة طريقة . بالواقع كان له على هذه النقطة سابقون عديدون . كفى ان نذكر فيكو او روسو او هردر . ومع ذلك ما من شخص قبل هيغل ، لا الاغريق ، ولا نيكولا دو كوزا ، ولا فلاسفة

تأويل هيغل تأويلا لاعقلانيا صار مهمة جوهرية لفلاسفة هذا الانتماء . جان وال هو احد ممثلي هذا التيار الذي يسعى الى تقريب هيغل من كيركفارد . يقدم بوصفه مفتاح عالم هيغل الذهني فصل **فينومينولوجيا الروح** عن «الوعي الشقي» او «الوجدان البائس» ، فصلا يقطعه عن كل سياق ، ومن ثم يؤوّل هذا الوجدان الشقي كما لو كانت **الفينومينولوجيا** لتوقف هنا ، تبلغ هنا ذروتها . انظر جان وال : **شقاء الوعي في فلسفة هيغل** ، باريس ١٩٢٩ .

النهضة ، ربط الطريقة الجدلية من حيث هي طريقة بالبنية الموضوعية ، بالقوانين الموضوعية لحركة التاريخ والمجتمع . هذه الرابطة التي يقيمها انما تؤلف الامر الجوهري في الانجاز التقدمي لعمله ، انجازا يحده واقع انه كان مستحيلا له ، بما هو مثالي ، أن يبسط المبدأ الذي أقامه هكذا بشكل منسجم .

ان تذويب الهيغلية يقدم هذه الخاصة ، الا وهي انه طالما لم تحقّق على يد ماركس الخطوة الحاسمة التي كانت اعادة وضع الجدل الهيغلي على قدميه ، في منظور مادي ، فان جميع المحاولات لتحطيم حدود هيغل انتهت موضوعيا الى تراجع في هذه المسائل . برونو باور ، في رغبته بتطوير الجدل الهيغلي في اتجاه ثوري ، يسقط في المثالية الذاتية الاكثر تطرفا مع «فلسفته عن وعي الذات» . هكذا بتشويهه كاريكاتوريا ــ كما بيّن ماركس الشاب منذ ذلك الحين ــ الوجوه الذاتوية في **فينومينولوجيا الروح** وباعادته هيغل الى فيخته ، يستبعد من الجدل بالضربة نفسها البواعث والموضوعات الاجتماعية والتاريخية ، ويجعله مجرّدا اكثر بكثير مما كان عند هيغل نفسه . يفرغه اذاً من محتواه التاريخي والاجتماعي . وشتيرنر سينمي هذا التيار الفكري اكثر ايضا ــ حتى المحال والمفارَقة . في الجهة الاخرى ، ان تحوّل فويرباخ نحو المادية ، بما ان القضية بالنسبة له ليست بناء مادية جدلية بل بالعكس هي طرد الجدل ، يفضي هو ايضا ، بوجه عام ، في الفلسفة الى تجريد ذات وموضوع المجتمع والتاريخ . لذا فماركس محق في قوله بصدد هذا الاخير : «بقدر ما هو مادي ، فويرباخ لا يدخّل التاريخ قط ، وبقدر ما يدخِل التاريخ في خط الحساب ، ليس ماديا»(١٤). وانجلز سيبيّن بعد بضع عشرات من السنين ان الانسان ، الذات في فلسفة فويرباخ ، «لا يعيش اذاً كذلك في عالم واقعي مشكّل ومعيّن تاريخيا»(١٥) .

كيركفارد يذهب من هذه التيارات التي وصفناها الان والتي تشارك في انحلال الهيغلية . ولكن الهدف الجوهري لمجادلته هو الفلسفة الهيغلية عينها . غير ان توجه وطريقة هذه المجادلة هما بقدر واسع محدّدان ومقرران من قِبل هذه التيارات الفكرية ، ونستطيع ان نقول بالجملة ، تسبيقا على خلاصتنا ، ان كيركفارد يبسط وينمي ، حتى نتائجها الاخيرة ، كل الحجج الفلسفية التي كانت ترمي الى تجريد الجدل الهيغلي من التاريخ والمجتمع . ما لم يكن عند آخرين سوى البقية او الفضلة التي تركتها سيرورة التفسخ يتجمد ويتحجر عنده ويصير لاعقلانية جذرية . اذ نعلق كيركفارد بهذا السياق نبيّن بالضربة نفسها بأي قدر يحق أن نعتبر(١٦) كيركفارد وماركس جزءا من سياق تاريخي واحد : بقدر ما نرى

---

١٤ ــ ماركس ــ انجلز : **الايديولوجيا الالمانية** ، الجزء الاول ، باريس ١٩٥٣ ، م٠١٠ ، ص٣٧ .

١٥ ــ ماركس ــ انجلز : **دراسات فلسفية** ، باريس ، ١٩٥١ ، م٠١٠ ، ص ٣٨ .

١٦ ــ ولكن في منظور معارض بشكل مطلق لمنظور لوفيث .

بوضوح كيف ان ماركس حقق الخطوة الفاصلة التي تسمح برفع الجدل الى مستوى طريقة حقا علمية ، وفي الوقت نفسه كيف ان الطريقة الاخرى المستخدمة لتذويب الجدل المثالي ، الطريقة التيفي وسع ماركس ان يبعدها بسهولة لانه يتغلب حقا على هيغل ، تصير عند كيركغارد حجر الزاوية في الفلسفة اللاعقلانية الاكثر تطورا حتى ذلك الحين .

نستطيع ان نصف بشكل آخر ايضا هذا التضاد العنيف . ماركس يعلن في نقده لفويرباخ : «ان ثروة الفرد الفكرية الحقيقية تتوقف تماما على ثروة علاقاته الواقعية ...» (١٧) . الانسان متصوَّر ، في اطار الجدل العلمي الجديد ، كائنا تاريخيا واجتماعيا في جوهره ، وهذا يقتضي الملاحظة الآتية : من لا يعتبر طابع جوهره هذا انما يحوّل الصورة التي يكونها عنه الى تجريد كاريكاتوري . وبعكس ذلك ، اللاعقلانية الكيركغاردية ، جدلها الكيفي ، يرتكزان على التأكيد الذي بموجبه يكون هذا التجريد الكاريكاتوري الواقع الوحيد الحق ، الشكل الوحيد الصحيح غير الزائف لوجود الانسان . واذا اراد كيركغارد ان يعطي حقلا وميدانا لهذا الوجود ـ الذي وحده يهمه ـ ، وجود الفرد المعزول بصورة مصطنعة ، فعليه ان يزيل من فلسفته التاريخ والمجتمع .

لنقف بادىء بدء عند النضال الذي يشنه كيركغارد ضد التصور الوضعي الايجابي للتاريخ الذي كان تصور الجدل الهيغلي . قبل كل شيء ، كيركغارد يفهم جيدا جدا ان التصور الهيغلي للتاريخ ـ أيا كان تفكير صاحبه عنه ـ هو بحكم نواته الموضوعية تصور ملحد . تلك فكرة كان برونو باور قد عبَّر عنها بوضوح في مؤلَّفه **بوق يوم الدينونة** (بالطبع على طريقته اي مع سحب فلسفة هيغل نحو الذاتوية) : «**الروح** الكلي ـ الكوني (Weltgeist ، روح العالم) ليس ذا واقعية فعلية الا في روح الانسان ، او انه ليس شيئا آخر سوى «مفهوم **الروح**» الذي ينبسط ويتحقق في الروح التاريخي والوعي الذي يأخذه هذا الاخير عن نفسه . ليس عنده **مملكة** له ، عالم ، سماء ، يملكهما ... . ان وعي الذات هو **السلطة** الوحيدة في العالم والتاريخ ، ليس للتاريخ علة وجود اخرى غير مولد ونمو وعي الذات» (١٨) . ليس مبالغا فيه القول ان كراسة كيركغارد الهجائية الكبرى ضد هيغل ما هي سوى **بوق** ... ينتهي الى حكم ـ قيمة سلبي : بسبب إلحادها ، كيركغارد ، هو ، ينبذ فلسفة التاريخ الهيغلية : «لهذا السبب ، في سيرورة التاريخ الكوني كما يراها البشر ، الله لا يضطلع بدور السيد ... والحال اذا كنا لا نراه يشغل دور السيد ، فاننا لا نراه على الاطلاق ... . تصور التاريخ

---

١٧ ـ ماركس ـ انجلز : **الايديولوجيا الالمانية** ، ص ٢٩ .

١٨ ـ ب. باور : **بوق يوم الدينونة ـ فوق هيغل ، الملحد وعدو المسيح** ، لايبتسيغ ١٨٤١ ، ص ٦٩ وبعدها .

الكلي كسيرورة هو تخييط الله بمساعدة الميتافيزيقا في مشد ظرفي نصف ـ ميتافيزيقي ، نصف ـ استيطيقي ـ ديناميكي ، ألا وهو المحايثة . في هذه الشروط ، الله يصير ـ يعلم الشيطان ماذا !» »(١٩) .

كيركفارد يرى بشكل صحيح تماما ان في تاريخ كوني متصوَّر سيرورة متلاحمة ، تحكمها قوانينها الخاصة ، لا يبقى حقل لعمل الله . وبالتالي فان فلسفة التاريخ الهيغلية ، وان كانت لا تفتأ تذكر بشكل متواتر الروح الكلي ، الله ، الخ ، لا يمكن ان تكون في الاساس الا شكلا مهذَّبا للالحاد . ولكنه يبدو من جهة اخرى كأنه حتى لم يفهم كل مدى أهم فكرة من الافكار التقدمية الكبرى في فلسفة التاريخ الهيغلية : فكرة ان بكدحه الخاص صار الانسان انسانا ، فكرة ان البشر يصنعون هم تاريخهم ـ حتى وان كانت النتيجة مختلفة جدا عما كانوا ينوون عمله . لا يحفظ من الوصف الهيغلي لتقدم التاريخ سوى الطابع الموضوعي لضرورته ، المعلنة مستقلة عن وعي او ارادة الفرد ـ ويحتج ضد هذا باسم الله: «نظرا لتشبكه (تشابك الفرد) مع فكرة الدولة ، وفكرة الجماعة ، وفكرة الاشتراك ، وفكرة المجتمع ، لا يعود بامكان الله ان يبلغ الفرد مباشرة . مهما كان كبيرا غضب الله ، فالعقاب الذي يجب ان يصيب المذنب يجب مع ذلك ان يمر بكل هذه المراجع : بهذه الطريقة وضع الله خارجا ، في المفردات الفلسفية الاكثر اكراما وإطراءاً» »(٢٠) .

من جهة اخرى ، اذ يزيل من فلسفته كل جدل ، واذ يحوّل المنطق الجدلي الى منطق صوري (يصير اساسا مكمِّلا للاعقلانية) ، يصل كيركفارد الى ازالة كل فاعلية انسانية من فلسفته للتاريخ . وتتخذ موضوعية التاريخ تحت قلمه طابع جبرية خالصة . اذ هكذا يشوه كاريكاتوريا مفهمة التاريخ الهيغلية فانه يرى فيها بالبداهة اهانة لله . «ان دراما التاريخ الكوني تجري ببطء لا نهاية له ! لماذا لا يسير الله بشكل أسرع اذا لم يكن يريد سوى هذا ؟ يا له من صبر قليل الدرامية، او بالاحرى يا له من اسهاب نثر مملّ ! واذا كان لا يريد سوى هذا فيا له من هول أن يبذر كما يفعل الطغاة حياة أعداد لا تحصى من البشر !» »(٢١) .

بالواقع ، ينجم عن ذلك رفض للتاريخ خالص وبسيط . وعلى هذه النقطة كيركفارد قريب جدا من شوبنهاور . بيد انه ، اذ يبسط نظريته في شروط النضال ضد التصور الوضعي الايجابي للتاريخ الذي كان تصور هيغل ، يرى نفسه مضطرا الى اعطاء مجموع تصوره نبرة مختلفة . يوجد تاريخ ـ ولكن ليس بالنسبة للانسان ، الذي هو عامل ـ ممثل ، بل حصرا بالنسبة لله ، المشاهد

---

١٩ ـ كيركفارد : **الاعمال** ، مرجع مذكور ، م٦٠ ، ص ٢٣٤ .

٢٠ ـ كيركفارد ، **اضافة الى الفتات الفلسفية** ، ترجمة بول بتي P. Petit ، باريس١٩٤١ ، ص ٣٦٨ .

٢١ ـ كيركفارد ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

الوحيد القادر على شمول كل سير التاريخ في جملته . صحيح ان المعرفة التاريخية تضع مشكلة خاصة ومعقدة : كيف يحدث ان الانسان ، الذي بفعله يعمل التاريخ ، هو في الوقت نفسه قادر على معرفته ، على معرفة قوانين تطوره الموضوعية ؟ ما السبيل الى ربط الفعل العملي والتأمل برابطة جدلية وثيقة ؟ هيغل بدأ يفك هذه المشكلة ، متلمسا ، على صعيد الطريقة ، حلها ، دون أن يبلغه حقا مع ذلك . أما كيركفارد فيعيده الى الوراء حتى النقطة التي فيها يوجد العمل والتأمل في حالة انفصال جذري ، التي فيها يعلن الانسان عاجزا بالمبدأ عن اكتساب رؤية للمجموع ، لانه فاعل في قطاع عياني وبالتالي حتما محدود كثيرا او قليلا من التاريخ . ان معرفة جملة التاريخ تبقى محفوظة لله وحده . يقول كيركفارد : «دعوني الان أذكر على نحو أوضح ، بواسطة صورة ، بالفرق الموجود بين الاخلاقي والتاريخي ، بعلاقة الفرد الاثيقية بالله وعلاقة التاريخي بالله ... . هكذا اذاً ، فالانبساط الإثيقي للفرد هو المسرح الصغير الخاص ، حيث المشاهد هو فعلا الله ، ولكن ايضا في المناسبة الفرد نفسه ، وان كان عليه ان يكون بشكل جوهري ممثلا ... . بالمقابل ، التاريخ الكوني هو بالنسبة لله المسرح الملكي ، حيث هو المشاهد الوحيد ، لا بكيفية عرَضية ، بل جوهريا ، لانه الوحيد الذي يستطيع ان يكونه . هذا المسرح ليس في متناول روح موجود. اذا تخيل انه متفرج ، فهذا معناه عندئذ انه ينسى ببساطة ان عليه ان يكون هو نفسه ممثلا على المسرح الصغير ، تاركا لهذا المتفرج والشاعر الملكي امر استخدامه كما يشاء في الدراما الملكية ...» (٢٢) .

اذاً فالفرق بين شوبنهاور و كيركفارد يؤول ببساطة الى أن الثاني ، بدلا من ان يعلن بوضوح ان التاريخ بلا أي معنى ــ وهذا الموقف ، شأنه شأن التصور الوضعي الايجابي للتاريخ ، يجب ان يقوده الى نتائج ملحدة ــ ، يسعى الى انقاذ الدين والله بواسطة لأدرية تاريخية منسجمة . هذه العملية الكيركفاردية تشكل في الظاهر رجوعا الى ثيوديقيات * القرنين ١٧ و١٨ ، التي كانت ، كي تتغلب فكريا على تناقضات التاريخ الظاهر وعلى جوانبه المنفرة ، تستنجد بجملته المرئية من علو علم الله الكلي ــ العلم . بيد ان هناك فرقا بين هذه المذاهب التي كانت تمنح الفهم الانساني هو ايضا قدرة بلوغ معرفة مقتربة ، او على الاقل شعور او استشعار ، بما هي التسلسلات او الترابطات الواقعية للتاريخ في جملته ــ و لادرية كيركفارد الجذرية ، فرقا ليس الا في الظاهر مسألة درجة فقط . نرى هنا الفرق الكيفي الذي يفصل مرحلتين اثنتين في تطور الافكار ،

---

٢٢ ــ المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

[*] مذاهب عدالة الله : الله عدل وخير ، فما هو اصل الشر ؟.. الثيوديقيا جزء من «علم» ماوراء الطبيعة ، وعنوان كتاب شهير لـ لايبنتس .]

التطور المتميز بالتراجع المتدرج ، الصائر فائق السرعة خلال القرن ١٩ ، من جانب مزاعم الدين في تأويل ديني لظاهرات التاريخ العيانية امام خطوات تقدم التفسير العلمي للعالم المتزايدة القوة . الدين مضطر الى التخلي للبحث العلمي الموضوعي عن أقساط من عالم الظاهرات متعاظمة على الدوام والى الانسحاب اكثر فأكثر في ميدان جوّانية الانسان الخالصة. عند كيركغارد ايضا هذا الانسحاب يظهر بوضوح : «ان فارسا نصيرا للدين الموضوعي ، موضوعا في كتلة البشر الموضوعية ، لا يخشى الله : لا يسمع صوته في الرعد ، فالرعد ينتسب الى قانون من قوانين الطبيعة ــ ولعله على حق . لا يراه قيد العمل في أحداث العالم، لان هذه خاضعة للضرورة المحايثة لتسلسل الاسباب والآثار ــ ولعله على حق ...» (٢٣) . ان لا أدرية كيركغارد التاريخية هي اذاً ، كما كانت قبلها لا أدرية شلايرماخر ، محاولة للتخلي الى العلم ، فيما يتصل بتأويل العالم ، عن جميع المواقع التي بات مستحيلا الدفاع عنها ــ وذلك لكي تجد في الداخلية الخالصة ارضا فيها يظهر لها الدين قابلا لان ينقذ فلسفيا ويعاد .

هذا الانسحاب يحصل بالطبع في اتجاه اللاعقلانية ، اذ لئن كان صاحبه يتخلى عن عقالة العالم الخارجي (عقالة التاريخ) ، فانه يمضي بالضرورة ، ما ان يتناول معضلات الجوانية الخالصة ، الى اللاعقلانية . مرة اخرى ستتظاهر الان قرابة مواقع شوبنهاور وكيركغارد : نفي التاريخ (اي قابلية التاريخ لان يفهَم) يقتضي عند هذا كما عند ذاك تشاؤما عميقا : بما ان جميع الحوادث معادة الى الفرد وحده ، المعزول فلسفيا عن التاريخ وعن كل اشتراك انساني ، فان حياة هذا الفرد تصير غير معقولة ليس فقط بمعنى الكلمة العام (الذي يمكن ان يغطي ايضا ، اذا اخذنا الامور من وجهة نظر مجردة ، شكلا من تفاؤل أسطوري) ، بل ايضا على نحو أدق بمعنى غياب كل مغزى غيابا كاملا ، بمعنى المحال والعبث . لهذا السبب عند هذا كما عند ذاك ــ مع بالتأكيد نبرات بالغة الاختلاف ــ اليأس هو المقولة الاساسية لكل تصرف انساني .

ولكن ثمة بينهما فرق هام بالنسبة لتطور اللاعقلانية : كيركغارد يبسط ، في محل مناهضة التاريخ المناهِضة للجدل بشكل سافر عند شوبنهاور ، تاريخا ــ زائفا أسطوريا يستند الى جدله الكيفي . أجل ، اللحظة التاريخية لا تمثل عند كيركغارد سوى هوة من لاعقلانية ، تقطع التاريخ برمته الى اثنين : ظهور يسوع المسيح في التاريخ . لذا فان تاريخية هذا الاخير متناقضة ومفارِقة : فمن جهة، هذا الظهور يحوّل معنى ومحتوى وشكل الخ كل سلوك الانسان (ولنفكر بالتعارض المقام بين سقراط ويسوع المسيح في **الفتات الفلسفية**) . يسعى اذاً الى استنتاج الفروق ، بل التعارضات ، بين حقب تاريخية شتى ، انطلاقا من التحولات

---

٢٣ ــ كيركغارد ، **الاعمال** ، مرجع مذكور آنفا ، م٧ ، ص ٢٢٧ .

الحاصلة في بنية النماذج الروحية الرئيسية ، في بنية السلوك الاخلاقي ، الخ ... ، تماما كما فيما بعد عند دِلتاي Dilthey وغيره من ممثلي «علم الروح» Geisteswissenschaft. ولكن من جهة اخرى ، لا ينتج عن هذا الظهور تحقيب فعلي لسير التاريخ الواقعي : انه يمثل قفزة نوعية وحيدة ومفاجئة وسط «تاريخ» عدا ذلك جامد . اذ ان الفكرة الاخيرة في فلسفة **الفتات** ... هي بالضبط انه ، فيما يخص علاقة داخلية الانسان بيسوع المسيح ، اذاً حسب كيركغارد العلاقة الجوهرية الوحيدة ، فان الالفين من السنين التي انصرمت منذ ذلك الحين ليس لها أية اهمية ، ليس لها اية سلطة وساطة او شفاعة للذين جاؤوا متأخرين . يقول كيركغارد : «لا يوجد مريد من يد ثانية . اذا بقينا مع الجوهر، ليس ثمة فرق بين الاول والاخير . سوى ان الجيل اللاحق يجد في شهادة المعاصرين فرصة ايمانه ، بينما يجدها المعاصرون في معاصريتهم المباشرة ذاتها ، وهم بالتالي غير مدينين بشيء لاي جيل . بيد ان هذه المعاصرية المباشرة ليست ببساطة الا الفرصة ...» (٢٤) .

اذاً بالنسبة للشيء الوحيد الذي يبدو لكيركغارد جوهريا في التاريخ ــ خلاص النفس الآتي للفرد على يد ظهور المسيح ــ ، التاريخ غير موجود ايضا .

هذه الطريقة ــ التي تفترض نفسها جدلية ــ طريقة ابادة صفة التاريخ التاريخية ، هي ، لتعريف الجوهر الفلسفي للفكر الكيركغاردي ، ذات اهمية عليا . بينما عند شوبنهاور تجربة الواقع الحق المعاشة ، الحدسية ، كانت مباشرة العدم ، وراء المكان والزمان والسببية ، وراء مبدأ التفردن ، عند كيركغارد بالعكس ، وحدها ذاتية الفرد المبسوطة الى الحد الاقصى قادرة على بلوغ درجة الواقع العليا ــ الصحيحة الحقة وحدها ــ وهي المفارَقة . مفارقة لا ينفصل جوهرها عن هذه التاريخية ــ الزائفة المنضَجة من قِبل الجدل الكيفي . «الحقيقة الازلية مولودة في الزمان : هي ذي المفارقة» ، يقول كيركغارد (٢٥) .

كيركغارد يقيم ، بالارتباط مع هذا ، تمييزا سيكون ذا اهمية عليا بالنسبة لتطور اللاعقلانية اللاحق ، بين «الواقعة التاريخية بشكل بسيط» و«الواقعة المطلقة» التي تريد نفسها هي ايضا تاريخية وان بمعنى مختلف جدا و«الواقعة الازلية» الواقعة تماما خارج سير التاريخ . يخلق هكذا ، في ميدان الطريقة ، موديل كل التمييزات اللاحقة في اللاعقلانية ، بدءاً بالتمييز بين الزمن المجرد والديمومة العيانية عند برغسون ، حتى التعارض الـ هايديغري بين تاريخية «حقيقية» وتاريخية «مبتذلة» ــ ومفهوم ان التاريخ «الاعلى» ، «الحقيقي الحق»، منذ كيركغارد ، بالنسبة لجميع اللاعقلانيين ، سيكون دوما هو التاريخ الذاتي ،

---

٢٤ ــ كيركغارد ، **الاعمال** ، م٦ ، ص ٩٥ .

٢٥ ــ المرجع السابق ، م٦ ، ص ٢٨٣ .

التاريخ «المعاش» ليس الا ، بمعارضة التاريخ الموضوعي . «الواقعة المطلقة» لا سبيل لنا اليها ، حسب كيركفارد ، الا بموجب المبدأ الذي يقول : وحده يستطيع ان يصبح تلميذا للمسيح «مَن نال من الله نفسه شرط ذلك» (٢٦) . بالمقابل ، من اجل تناول وادراك «الواقعة التاريخية لا اكثر»، ان معرفة «تقريبية» لممكنة – وضرورية .

هذا التمييز اساسي من اجل تعريف طابع جدل كيركفارد الكيفي . الا اننا لن نستطيع ان نقدّر كل قيمته الا حين نكون قد توقفنا برهة عند البيئة التاريخية التي وُلد فيها . ذلك عهد أعمال د. ف. شتراوس ، برونو باور ، فويرباخ ، بتعبير آخر – بخاصة فيما يتصل بالاول والثاني – عهد تفكك التقاليد الانجيلية تحت ضربات العلم التاريخي . كيركفارد يدرك جيدا اننا اذا قبلنا مواجهة التاريخ مواجهة علمية شيئا ما ، لا يعود بامكاننا الدفاع عن تاريخية المسيح الفعلية ، كما تنقلها الينا الاناجيل . لذا فهو لا يفتح السجال مباشرة ضد نظريات شتراوس او باور ، لا يسعى الى انقاذ هذه التاريخية نفسها بالتدليل علميا على واقعيتها الموضوعية ، بل بالعكس يبسط طريقته الفلسفية بحيث يستطيع اسقاط قيمة وحظوة مجموع المعرفة التاريخية التي قادت الى مثل هذه النتائج ، بحيث يستطيع ان يطعن في ان يكون لها ، فلسفيا ، قيمة معرفة . انه يدرك جيدا اننا اذا وضعنا انفسنا على ارض مناقشة علمية فان الواقع التاريخي لصورة المسيح كما رسمتها الاناجيل يتبدد تماما . لذا فان حربه موجهة حصرا ضد أهلية وجهة النظر التاريخية لمعالجة مسائل تخص الواقع «الحق» ، الـ «وجود» «existence» .

لقد رأينا بالجملة كيف ينبذ كيركفارد فكرة ان السيرورة التاريخية في مجموعها يمكن ان تُعرف . يجب علينا الان ان نذكّر بأن «الجدل الكيفي» لكيركفارد يرفض بالمبدأ الانتقال من الكم الى الكيف (اي الطابع العقلي للقفزة التي يسمح الجدل الحقيقي باستنتاجها وبالتالي بتفسيرها علميا) . لذا فان كيركفارد ، بغية انضاج الاسس النظرية لموقفه ازاء التاريخ ، سيبسط ، بالاعتماد على المثال الاقصى ، مثال معضلة طابع قابلية صورة المسيح التاريخية لان تُعرف ، مجادلة واسعة ضد قيمة كل علم مؤسس على الاقترابية . وسنرى مرة اخرى الى اي حد هذا الجدل الكيفي يزيل كل لحظات الجدل الحق الجوهرية .

ان فتحا من فتوحات الجدل الهيغلي الكبرى كان انه سعى الى ان يقيم علميا الفعل المتبادل العياني الموجود بين اللحظات المطلقة واللحظات النسبية في المعرفة . نظريته عن طابع معرفتنا الاقترابي هي النتيجة اللازمة عن هذه الجهود : كلمة اقتراب ، تقريب ، approximation ، لا تعني ، في هذه الحال ، مطلقا ان الحضور – الذي لا يمكن «التغلب عليه» – ، حضور اللحظة النسبية ، يلغي

---

٢٦ – المرجع نفسه م٦ ، ص ٩٠ . تتعرف هنا بوضوح على قرابة مع بادر .

الطابع الموضوعي ، المطلق ، لمعرفة حقيقية ، انها تشير فقط الى الدرجة التي وصلت اليها ، في مرحلة معطاة ، معرفتنا ، في سير عملية الاقتراب المتدرّج . السبب الموضوعي لطابع معرفتنا المقترب هو ان الموضوع العيني ، الظاهرة ، يوجد دوما أغنى ، اكثر شحنا بالمحتوى ، من القوانين التي بواسطتها نسعى الى معرفته . لذا فان التصور الهيغلي للاقتراب النابع من ذلك لا يشتمل على أقل نسبوية . بالاحرى هذا يصح على البسط المادي الذي يعطيه ماركس وانجلز ولينين وستالين عن هذا التصور ، حيث اللحظة المطلقة للمعرفة تجد نفسها مكفولة بكون الواقع الموضوعي هو الذي يجد نفسه منعكسا .

هيغل نفسه ما كان يستطيع ــ بحكم نقطة الانطلاق المثالية والمصوّفة التي هي نظريته القائلة بهوية الذات والموضوع ــ ان يصل في هذه المسألة الى وضوح نهائي . ولكن اذا قارنّا صياغته للاقتراب الجدلي بالنظرية الكنطية عن تدرّج معرفتنا اللامحدود ، رأينا ان التحسن كبير . حسب كنط ، بنتيجة طبيعة الشيء ــ في ــ ذاته التي لا تعرف ، فان ميدان الواقع الحق (اي الواقع المستقل عن وعينا) هو أزليا خارج متناولنا . التقدم اللامحدود يجري حصرا في «الوسط» الذي يؤلفه عالم الظاهرات المفصول عن الموضوعية الحقيقية . رغم كل جهوده كي يدخل في هذه الدائرة لحظة المعرفة الموضوعية ، لا يصل كنط الى التخلص من ميله الاصلي ــ المحايث الى الذاتوية والى النسبوية ، اذ ان خصائص الذات (القبلية) ، خصائص ذات المعرفة لا يمكن ان تقدم سوى ضمانة هشّة تماما لموضوعية هذه الاخيرة .

كي يكافح هيغل ، كيركفارد هنا ايضا سيكسر الوحدة الجدلية للحظات المتناقضة ، وبعد عزلهن وتجميدهن سيرفعهن الى مبادىء ميتافيزية مستقلة . هكذا تصير عنده لحظة التقريبية مبدأ نسبوية خالصة. انه يعلن : «العلم **savoir** التاريخي وهم حواس ، اذ هو علم تقريبي» (٢٧) . وبراهينه تبين الى اي حد هنا يواجه حصرا «اللانهاية السيئة» لعلم تاريخي مختص وفلسفي ــ مسطح ، الى اي حد يطرد من البداية من هذا الاقتراب كل عنصر من موضوعية . «المادة التاريخية لا نهاية لها ، ومحدوديتها يجب اذاً ان ترتكز على قرار عسفي ما . رغم ان التاريخي ملك للماضي ، فهو ، بوصفه مادة المعرفة ، شيء ما غير مكتمل ، وهو مثار في الحال من قبل الملاحظة والبحوث التي تجري على الدوام اكتشافات جديدة او تصحيحات على الاكتشافات السابقة . كما في علوم الطبيعة عدد الاكتشافات يتنامى حين الادوات تتحسن كذلك في التاريخ حين نقد الملاحظة يصير اكثر حدة» (٢٨) .

---

٢٧ ــ كيركفارد ، **الاعمال** ، ٦ ، ص ١٦٨ .

٢٨ ــ كيركفارد ، **اضافة الى الفتات الفلسفية** ، ص ٩٨ .

نرى اذاً الامر الآتي : كيركغارد يحوّل الى نسبوية محضة كل معرفة للواقع الموضوعي آخذة في الاقتراب ، ويستمد من ذلك فكرة ان التقدم العلمي المثّل بكل خطوة جديدة في اتجاه هذا التقرب ما هو بالواقع سوى سير الى العدم ، اذ على اي حال من المستحيل بهذا الطريق بلوغ معرفة حقا موضوعية ، فمبدأ الخيار ، مبدأ الحد ، عسف محض .

هذا الموقف العدمي النيهيلستي ازاء معرفة الواقع الموضوعي يرتكز على واقع ان ممارسة نفوذ حقيقي على أنانا العارف من قِبل الواقع الموجود بصورة مستقلة عن وعينا هو ، عند كيركغارد ، شيء لا يمكن التفكير فيه على الاطلاق . فالذاتية هي التي تقرر كل شيء . المسألة الوحيدة هي معرفة ما اذا كانت هذه الذاتية ذاتية حقة او ذاتية باطلة زائفة ، ما اذا كانت «داخلة ملتزمة» بقوة وشغف ومرتبطة صميميا ب «وجود» الذات المفكرة ، او بالعكس سطحية وبلا التحام عميق . والحجة التي يأتي بها ضد المعرفة العلمية للتاريخ (للواقع الموضوعي بشكل عام) كما يتصورها هيغل هي ان هذه المعرفة ينقصها «الالتزام اللامحدود» ، الهوى، العاطفة الشديدة . وأنها هكذا تنحط الى فضول عديم الفائدة ، الى تراكم مدّع لعلم جدير بأستاذ ، الى «معرفة من اجل المعرفة» . يوجه اذاً هجومه ضد الطابع محض التأملي للمعرفة في الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، التي لا تكون موضوعيتها — الظاهرية حسب كيركغارد — سوى نتيجة غياب الموقف الذاتي هذا بالضبط .

لدينا هنا احدى الحالات — لا الحالة الوحيدة — التي نستطيع فيها ان نلاحظ ان نقد نقاط الضعف الجوهرية فعلا في الجدل المثالي استطاع ان يخدم كنقطة انطلاق لحركة رجعية تخلفية نحو اللاعقلانية . ليس بدون بعض الحق يقوم كيركغارد هنا بنقد الطابع التأملي لفلسفة التاريخ الهيغلية ، رغم كونه في كل مكان يشوه هيغل حتى الكاريكاتور ويخفي تماما الاشارات الاولى التي نجدها في فلسفته للتاريخ باتجاه الممارسة . ولكن من هذا النقد ، المبرر في شطر منه ، لمحض تأمّل التاريخ ، تاريخ لا شأن له بمعضلات الوجود الانساني الحاسمة ، يستمد كيركغارد اساس نفيه — اللاعقلاني نوعيا — لكل تاريخية حقيقية .

اولا ، انه يعارض الموقف النسبوي والتأملي المعلَن بدون قيمة ، بمطلق «الوجود» ، ب «الممارسة» ، ب «الالتزام» . مطلق يرسل زعم عدم تضمن اية لحظة من نسبية ، من تقريبية . المطلق والنسبي ، التأمل والعمل ، يتحولان هكذا الى قوى ميتافيزية صارمة الانفصال وعنيفة التعارض : «ان رجلا مسيحيا هو من يقبل مذهب المسيحية . ولكن اذا ، في آخر تحليل ، اذا كان «ما» هذا المذهب يجب ان يحسم ما اذا كان المرء مسيحيا ، فان الانتباه يندار في الحال نحو الخارج كي نتعلم حتى في أصغر تفصيل ما اذاً مذهب المسيحية ، لان هذا الـ «ما» لا يجب ان يقرر ما المسيحية بل ان يقرر ما اذا انا مسيحي . — في البرهة نفسها يبدأ التناقض العالِم ، الحريص ، القلق ، تناقض التقريب . التقريب يمكن ان يتابَع الى ما شئنا ، والقرار ، الذي به يصير الفرد مسيحيا ، هو في

آخر الحساب ، بخطئه ، منسي تماما» (٢٩) .

ثانيا ، يجب ان نحفظ من الشاهد الذي أوردناه اكثر من الطرائقية التي يعرّفها . يقيننا هذه الطرائقية سيكون لها ، بالنسبة لتطور اللاعقلانية ، اهمية حاسمة ، اذ انها تبين كيف في كل خطوة ، كلما تعرّف «الجدل الكيفي» بصورة اكثر عيانية ، استُبعدت جميع المقولات والارتباطات الجدلية حقا ، وحوّل الجدل الى ميتافيزياء (لاعقلانية + منطق صوري) . هذه العملية الطرائقية سوف تخدم كموديل للعديد من التيارات الفلسفية في الطور الامبريالي ، وبخاصة للوجودية التي تنسب نفسها بشكل واع الى كيركغارد . حتى ان التعارض ، الذي احظناه هنا بين المطلق والنسبي ، سيصير ـ بعد تخليصه بالطبع من كل لاهوت صريح ، وأكثر من ذلك ، بعد إلباسه مظاهر الالحاد ـ القطعة السيدة في فلسفة هايديغر. الا اننا ، في ما وراء هذه الطرائقية المجرّدة ، ولكن في علاقة وثيقة معها ، نجد التعارض العياني الذي يقيمه كيركغارد بين الذاتية الفردية «الموجودة» وحدها ، المطلقة وحدها ، من جهة ، و ، من جهة اخرى ، الكلية المجـردة المتبددة حتما في عدم النسبوية ، كلية الحياة الاجتماعية والتاريخية .

هكذا توجد محفورة ، بين الجدل الكمي ، وسيلة معرفة للتاريخ تقترب منه وحسب، والجدل الكيفي ، الذي يعرّف الموقف الانساني الاساسي، «الوجودي»، الملتزم المنقحم الى ما لانهاية ، هوة انفصال مطلق . هي الهوة التي تفصل عند كيركغارد النظرية عن النشاط العملي ، اللذين تنافيهما او تناحرهما يتضمن ويقتضي ، تحت حيثية المعضلة التي نُعنى بها ، التنافي او التناحر بين الإثيقا [الاخلاق] والتاريخ . كيركغارد ، في تعيين هذه المعارَضة المفارِق ، يذهب حتى اعلان : «ان معاشرة التاريخ الدائمة تجعل المرء بالفعل غير أهل للعمل» (٣٠) .

العمل ، عند كيركغارد ، هو حماسة اثيقية يجب أن يبقى غريبا عنها أي شاغل من جدوى او فعالية . بمعارضته هكذا بين الحدين ، يصل الى اعلان لا توافق الإثيقا المطلق مع اية محاولة يبذلها الانسان بغية توجيه عمله صوب الواقع التاريخي ، صوب التقدم التاريخي ، الذي ليس له وجود حسب كيركغارد . الإثيقا تقع في وسط محض ـ فردي ، موجه حصرا نحو الداخل . كل اقامة علاقة للعمل مع الواقع التاريخي ـ تتصل بالجدل الكمي ـ لا يمكن الا ان تلهي الانسان ، أن تبعده عن الإثيقا ، أن تبيد الاخلاقية فيه . كل علاقة مع التاريخ تجعل أن «التمييز الإثيقي المطلق بين الخير والشر يحيَّد بطريقة تاريخية ـ استيطيقية في مقولة «العظيم» و «الدالّ» الاستيطيقية ـ الميتافيزية ...» (٣١).

---

٢٩ ـ كيركغارد ، **اضافة ...** ، ص ٤١٢ .

٣٠ ـ كيركغارد ، **اضافة ...** ، ص ٨٨ .

٣١ ـ كيركغارد ، **اضافة** ، ص ٨٨ .

انه اغراء حقيقي «ان يكون المرء تعامل مواظب مع التاريخ ، اغراء يمكن ان يقود المرء بسهولة ، حين يكون عليه هو ان يفعل ، الى ان يريد ان يكون «تاريخيا» هو ايضا . حين لا يفتأ المرء يهتم بكل هذا العرَضي ، بهذا السقَط الذي به الوجوه «التاريخية» تصير «تاريخية» ، يمكنه بسهولة ان ينجرّ مفتونا الى خلط هذا مع الإثيقا ، وبدلا من الانشغال في وجوده بالاثيقا انشغالا لا نهاية له ، الى مغازلة العرَضي بشكل متسيب وغير صحي» (٣٢) . لهذا السبب يستطيع كيركغارد ان يقول ملخصا نفسه : «ان محايثة التاريخ هي دوما مقلقة للاثيقا ، ومع ذلك فان التأمل التاريخي موجود تحديدا في المحايثة . اذا ما رأى فرد من الافراد شيئا ما اثيقيا فهو الإثيقا بعينها ... . بالفعل النتيجة ليست صحيحة : كلما كان انسان متطورا اثيقيا ، فكلما رأى الاثيقا في التاريخ . لا ، الصحيح هو العكس : كلما تطور إثيقياً ، قلّ انشغاله بالتاريخ» (٣٣) .

هذه الاعتبارات قادتنا الى المعضلة المركزية في الفلسفة الكيركغاردية ، الى الاسباب الحقيقية لنضاله ضد الجدل الهيغلي . ان احدى الموضوعات الجوهرية التي حكمت تذويب الهيغلية كانت تأكيد عدم كفاية تجذّرها في التاريخ ، وهو النقص الذي كان يُستنتج منه عجزها عن تبيان سبل المستقبل . أيا كان غموض تصورات اليسار الهيغلي وتشوشه الفكري ، فقد كان يوحده روحيا نضاله المشترك ضد هذا الوجه في فكر المعلم . من هذه الازمة ، كان سيخرج تصور التاريخ الذي ليس فقط يمثل مستوى اعلى كيفا بل هو يحمل النظرية العلمية الوحيدة ، التي تضيء للمرة الاولى بضوء مليء الماضي والحاضر والمستقبل : نظرية المادية التاريخية . اما كيركغارد ، فبدون ان يكون عنده أقل فكرة عما سيكون المخرج – الحاسم – الذي ستنتهي اليه الازمة الفلسفية لعصره ، ولكن في نية المجادلة ضد الراديكالية الهيغلية الفتية نية واعية ، سينجب هذا الشكل الجديد من اللاعقلانية ، الشكل الاكثر تطورا الى ذلك الحين : نفي التاريخ اعتمادا على جدل – زائف ، محاولة فرز الانسان الفاعل ، بالضبط باسم عمله عينه ، عن كل رابطة مع التاريخ .

ذلك مغزى التعارض العنيف المقام بين اثيقا وتاريخ ، التناقض بين ممارسة متصوَّرة بشكل محض ذاتي ، محض فردي ، ومحايثة خادعة ، موضوعية وهمية للتاريخ .

الخطوة القادمة التي علينا ان نخطوها من اجل تحديد طابع الفلسفة الكيركغاردية بشكل عيني ، ستكون توضيح ما يجب ان نفهمه بهذه الإثيقا . من ملاحظاتنا السابقة يخرج سلفا بوضوح ان هذه الاثيقا تتضمن ان يقتلع الانسان

---

٣٢ – **اضافة** ، ص ٨٨ .

٣٣ – **اضافة** ، ص ١٠٣ .

ليس فقط من التاريخ بل في الوقت نفسه ـ الامران لا ينفصلان ـ من المجتمع.

كيركفارد لم يبسط في الحال هذه العاقبة المنطقية لموقفه ـ بل ولم يبسطها ابدا بشكل جذري . اكثر من ذلك ، على هذه النقطة موقفه اكثر تناقضا مما كان على التاريخ . لقد رأينا كيف هو مضطر الى معارضة التصور الهيغلي للتاريخ بإثيقا ، وكيف هو يلوم ، بشكل دائم وعلى نحو عام ، الفلسفة الهيغلية على انها بلا إثيقا . فالإثيقا تظهر هي السلطة التي بها يستطيع كيركفارد ان يعارض زعم الفلسفة الهيغلية تأسيس محايثة التاريخ الموضوعية ، الاداة الطرائقية التي ستسمح له بأن يقيم ان الذاتية هي اساس الحقيقة .

ولكن هل ثمة امكان لإثيقا ، اذا الانسان لا نتصوره كائنا اجتماعيا ؟ بدون ان نتحدث عن أرسطو وعن هيغل ، وجوابهما على هذا السؤال بديهي ، فان أخلاقا مثل أخلاق النية عند كنط ، او الإثيقا المؤسسة على الانا عند فيخته ، او حتى أثيقا شلايرماخر ، لا تستطيع هي ايضا ولا تريد قط ان تتخلى عن الوجه الاجتماعي لكينونة الانسان ، الوجه الذي لا ينفصل عنها حتى ولا في الفكر . ان دراسة التناقضات الداخلية التي تنتج عن هذه المذاهب المختلفة تتخطى بالطبع اطار اعتباراتنا الحاضرة . اذاً هنا سنكتفي بأن نبين باقتضاب ان هذه التناقضات ليس مردها ضيق تفكير هذا الفيلسوف او ذاك من حيث هو فرد . انما هي محاولات للتعبير مفهوميا عن تناقضات المجتمع البرجوازي الموضوعية ، التي جعلتها ظاهرة جلية «بيانات حقوق الانسان» للثورتين الاميركية والفرنسية . ماركس يعرّف ، في **الحوليات الفرنسية ـ الالمانية** ، بمناسبة مجادلة ضد برونو باور ، قاعدتها الاجتماعية على النحو الآتي : «**الثورة السياسية** تحل الوجود البرجوازي الى عناصره المكونة بدون ان **تثوّر** ولا ان تُخضِع للنقد هذه العناصر المكونة عينها . انها تتصرف ازاء المجتمع البرجوازي ، عالم الحاجات ، الشغل، المصالح الخاصة ، الحق الخاص ، كما ازاء **اساس وجودها** ، ازاء **شرط** ضروري ، ولكنه هو نفسه غير مفسَّر ، بالتالي كما ازاء **قاعدتها الطبيعية** . اخيرا الانسان ، منذ لحظة كونه عضوا في المجتمع البرجوازي ، يستحق ان يدعى الانسان **بالمعنى الحقيقي الخاص** اي **الانسان** بخلاف **المواطن** ، لانه يمثل الانسان كما هو معطى في وجوده المحسوس ، الفردي ، **المباشر** ، بينما الانسان ككائن **سياسي** ليس الا نتيجة تجريد ، انسانا مصطنعا ، الانسان كشخص **رمزي** ، **معنوي** . الانسان الواقعي فعليا لا يتعرف على نفسه الا تحت شكل الفرد الاناني، والانسان الحق الا تحت شكل **المواطن المجرّد**» (٣٤) .

التناقضات ، التي تطبع كل حياة المجتمع البرجوازي بين الانسان «الواقعي

---

٣٤ ـ ماركس ـ انجلز : **العائلة المقدسة ، بين كتابات مبكرة فلسفية اخرى** ، برلين ١٩٥٣ ، ص ٥٦ . [بالعربية : ماركس ، **المسألة اليهودية** ، دار الحقيقة ، بيروت . او ماركس ، **المؤلفات الاولى** ، دار دمشق] .

فعليا» والانسان «الحق» ، تتجلى في الفلسفة البرجوازية تحت أشكال متناقضة جدا . هؤلاء الفلاسفة إما يحاولون ، بدون ان يكونوا كشفوا العلاقات الحقيقية ، ان يحققوا ، انطلاقا من معطيات المجتمع البرجوازي ، منظمة مفهومية للنشاط الانساني ، كما فعل هيغل ، ولكنهم يدعون عندئذ يظهر بوصفه تناقضا لا يفسرونه التعارض بين الفرد «التاريخي» والفرد «الازلي» (بالزاك هو ايضا يقدم صياغة مشابهة جدا عن هذه المسألة) ، وإما يسعون ، انطلاقا من الإثيقا الفردية ، الى التقدم حتى معضلات الممارسة الاجتماعية ، كما هو الحال قبل كل شيء عند كنط و فيخته ، وكذلك في مدرسة سميث وبنتام في انكلترة . بدون ان يكون في وسعنا ان نعرض بالتفصيل الالوان الدقيقة لهذه النظريات التي تعكس جميعا ، بشكل بالغ التشوه في احيان كثيرة ، الطابع المتناقض اساسا في المجتمع البرجوازي ، نريد مع ذلك ان نسجل واقع ان ثنائية ووحدة المواطن والبرجوازي، اللتين تجليهما الحياة نفسها ، تحددان بنية وإحكام ومعضلات الخ كل الإثيقا البرجوازية . والمضي الى اللاعقلانية الرجعية يتجلى ، منذ الرومانطيقية الالمانية، كمحاولة لإضعاف وإنحاف بل وازالة احدى اللحظتين في الانسان : المواطن .

كيركفارد كذلك لا يستطيع ، خصوصا في بداياته ، ان يتجاهل تماما هذه المشكلة المطروحة على مجموع الفكر البرجوازي . في مؤلفه الكبير الاول ، **إما ... وإما** ، ليس فقط تحتل الإثيقا حيزا كبيرا هاما ، بل أيضا دور الموقف الاثيقي بالضبط في هذا المستوى ـ بمعارضة الموقف اليائس الذي كان موقف الوحدانية في المرحلة الاستيطيقية ـ قوامه تحقيق او وقعنة الكلي (أي ما ينتسب الى المواطن) . اذا اعتبرنا الامور من وجهة نظر مجردة وشكلية ، مثلا من وجهة نظر بنية المنظومة الكيركفاردية ، بدت الإثيقا وكأنها ستحافظ حتى النهاية ، بلا تغيير، على مكانها وعلى دورها كعنصر وسيط بين الاستيطيقا والدين . ولكن بالواقع ، مع سير انبساط فلسفة كيركفارد وطريقته الفكرية ، هذا المحتوى الاجتماعي للاثيقا، قدرتها على تحقيق الكلي ، يصيران اكثر فأكثر موضع إشكال وشك ، وأكثر فأكثر تناقضا ، لدرجة انهما ، موضوعيا ، يضيعان اكثر فأكثر في العدم .

صحيح انه ينبغي الاحتراس من المبالغة في تقدير محتوى الاثيقا الاجتماعي حتى عند كيركفارد الشاب . عبثا نبحث عنده عن ثروة العلاقات الاجتماعية بين البشر التي تطبع الاثيقا عند هيغل (والتي ، لاسباب معارضة لتلك التي تلعب عند كيركفارد ، تختفي ايضا عند فويرباخ) . انها جوهريا اثيقا للانسان الخاص . مع هذا التحفظ البسيط وهو انه بعد لا يستطيع ان يغمض عينيه تماما امام حقيقة ان هذا الانسان الخاص ـ حتى كإنسان خاص ـ يعيش في المجتمع . ان ممثل التصور الاثيقي للوجود يعلن في **إما ... وإما** : «انا معتاد ان أقدم نفسي بصفتي زوجا ... فهذا بالحقيقة ... هو الموقع الاهم الذي أحتله في الحياة» (٣٥) .

---

٣٥ ـ كيركفارد ، **الاعمال** ، م٢ ، ص ١٤٢ .

وضرورات المساجلة ضد المباشرية المرادة ، الذاتية الوحدانية للمرحلة الاستيطيقية، يجعلن ان المقولات الاثيقية تظهر بالضبط مقولات الكلي ، المقولات التي تعبّر عن الحياة التي يعيشها ، بوعي في قلب المجتمع ، الانسان (الخاص) . لاحقا ، في مؤلفه **مراحل على درب الحياة** ، كيركغارد يجعل ايضا ممثله للاثيقا يقول : «الزواج قاعدة الوجود المدني : به الحبيبان مرتبطان بالدولة ، بالوطن ، وبالمصالح العامة للجماعة» (٣٦) . ولكن الدائرة الإثيقية ليست ، معادة وموضوعة في مجموع المسيرة الكيركغاردية ، سوى «دائرة انتقال» (٣٧) ، مضي نحو الواقع الفعلي للذاتية «الموجودة» وحدها ، نحو الموقف الديني . يجب علينا بالتالي ان نفحص باقتضاب كيف ان هذه الاثيقا الانتقالية العابرة (مع محتواها الاجتماعي الصغير جدا) تجد نفسها متجاوَزة — ليس بالمعنى الهيغلي ، الذي كانت تكون بموجبه مغلوبة ومحفوظة على حد سواء — بل مفسَخة تماما ومُبادة .

بالطبع لا نستطيع ان نعطي أنفسنا هنا مهمة تقديم عرض نسقي وتام للاثيقا الكيركغاردية ، بل ولا ان نتابعها في تكونها التاريخي . نريد فقط ان نسجل الموضوعات الفلسفية الاكثر جوهرية التي تجر معها بالضرورة هذا التفسخ الداخلي للاثيقا . قبل كل شيء ، لنذكر موضوعة فائقة الاهمية بالنسبة للفلسفة الكيركغاردية : المجادلة ضد الاطروحة الهيغلية عن المماثلة الجدلية للداخلي والخارجي . هذه المماثلة تقود هيغل ، على الصعيد الغنوزيولوجي ، الى دحض التمييز الذي أدخلته المثالية الذاتية بين الظاهر والكائن ، والى تبيان الرابطة الجدلية غير القابلة للتدمير التي توحدهما في تناقضهما : «لذا فالخارجي له اولا **عين المحتوى** الذي للداخلي . الذي يوجد كداخلية يوجد ايضا كخارجية ، والعكس بالعكس : الظاهر لا يكشف شيئا الا وهو في الكائن ، وفي الكائن لا يوجد شيء الا ويتظاهر» (٣٨) . بالنسبة للاثيقا هذا يعني (نعبر بالطبع من فوق جميع التعيينات الوسيطة) «انه يجب القول : الانسان **هو** ما **يعمل** ...» . كيركغارد يرى في هذا الموقف الهيغلي محاولة تطبيق على الاثيقا والدين لمقولة صالحة للاستيطيقا والميتافيزياء . الا انه يفصح عن فكره بهذه المفردات : «سلفا الاثيقا تضع نوعا من علاقة متعادية بين الخارجي والداخلي ، بوصفها تضع الخارجي كشيء لا فرق فيه ولامبالاة . الخارجي بوصفه طريقة العمل بلا اهمية ، اذ ان النية هي ما يجري التشديد عليه إثيقياً . النتيجة ، بوصفها خارجية العمل ، بلا اهمية ... . الديني يضع بشكل واضح التعادي بين البرّاني والجوّاني ، وهذا

---

٣٦ — ك. ، **الاعمال** ، م٤ ، ص ١٠١ .

٣٧ — ك. ، **الاعمال** ، م٤ ، ص ٤٤٢ .

٣٨ — هيغل : **الموسوعة** ، الفقرة ١٣٩ والفقرة ١٤٠ ، ملحق ، مرجع مذكور آنفا ، المجلد ٦ ، ص‌ص ٢٧٥ و٢٧٩ .

التناقض بالضبط هو مكمن العذاب بوصفه مقولة وجود بالنسبة للديني ولكنه في الوقت نفسه مكمن لامحدودية الجوانية المندارة نحو الداخل» (٢٩) .

من الواضح ، دونما حاجة لشروح تفصيلية ، ان التصور الذي بموجبه كل الحياة «الخارجية» هي بلا فرق او مبالاة للاثيقا يفضي الى تفكيك حتى الإثيقا الخاصة التي يترك لها كيركفارد مكانا في بناء «مراحل»ه . كيف نتصور فعلا ان الزواج ــ ونبقى عند التعريف ، البالغ الضيق ، الذي يعطيه كيركفارد عن تحقق الكلي ــ يمكن ان يمثل دائرة الاثيقا ، الدرجة العليا ، وليس فقط المباشرة ، الحب ، اذا كان المهم ، بالنسبة لكل من الشريكين ، من وجهة النظر الإثيقية ، هو فقط التحديدات محض الداخلية والتي تبقى محض ذاتية ؟ اذا كانت العواقب الناتجة عن نوايا ، افعال ، الخ ، احد الزوجين بالنسبة لحياة الآخر يجب ان تُعتبر أسواء تماما ؟ في هذه الحال ، الزواج كما يتصوره كيركفارد لا يعود يتميز اطلاقا ، على الصعيد الغنوزيولوجي ، عن المباشرية الوحدانية لتشبب المتذوق ، حيث العاشقان ينتميان الى عالمين منفصلين تماما وهما عاجزان اطلاقا عن أي تواصل على الصعيد الانساني .

أجل كيركفارد يسعى الى التغلب ، بالاثيقا على مباشرية التشبب الاستيطيقي . الا ان جهوده لا تستطيع ان تقود الى نتيجة الا اذا كان الزواج في نظره قادرا على تأسيس اشتراك انساني حقيقي بين الرجل والمرأة . لذا يحاول كيركفارد ، بالاوصاف التي يعطينا ، لاسيما في **إما ... وإما** ، أن يلج هذا السبيل . ولكن ما ان يقرر بسط الاسس الغنوزيولوجية والفلسفية لفكرته حتى ينكشف ان حتى هذه الدائرة الضيقة جدا من العلاقات الانسانية التي تقبلها إثيقاه تصير بشكل مطلق غير قابلة للتوفيق مع هذه الاسس . عند كيركفارد يتظاهر في وضح النهار واقع ان «أخلاق النية» مبسوطة حتى نتائجها الاخيرة لا تستطيع ان تؤسس سوى وحدانية أخلاقية .

هذا الاتجاه الموضوعي للاخلاق الكيركفاردية الى ان تنحل بنفسها ليس مع ذلك ، في منظور منطق نظمته ، السبب المقرِّر الوحيد الذي يجعل ان الإثيقا ، ومعها نصيبها البالغ التواضع من محتوى اجتماعي ، يُستبعدان اكثر فأكثر الى المؤخرة . السبب الحاسم لهذه الواقعة هو تصوره الاساسي للديني . سبق أن رأينا كم هي هامة ، في سجاله ضد «محايثة» التصور الجدلي للتاريخ عند هيغل ، الحجة القائلة ان هذا التصور يطرد بالضرورة الله من التاريخ ويقدم هكذا اساسا تاريخيا للالحاد . في المؤلف الاول الذي يعرض فيه كيركفارد على نحو صريح وبشكل عياني نظريته عن الدين (**خوف وارتجاف**) ، تظهر المسألة عينها ، مطروحة هذه المرة بالنسبة الى الإثيقا . في شكل ــ أجل ــ أقل عنفا في سجاليته مما حين كانت المسألة هي التاريخ ، ولكنه ليس أقل حزما مع ذلك

---

٣٩ ــ كيركفارد : **اضافة ...** ، مرجع مذكور ، ص ص ١٩٨ ــ ١٩٩ ، ملاحظة .

بالاساس ، يعرّف كيركغارد في هذا المؤلّف الإتيقا بأنها «الكلي ، ما هو صالح للجميع» (٤٠) . انها محايِثة ، تحمل غايتها في ذاتها ، لا تحيل الى ماوراء نفسها . «الاثيقا هي بصفتها كذلك **الكلي**، وبالتالي ما هو صحيح بالنسبة للجميع. وهذا ما من جهة اخرى نستطيع ايضا ان نعبّر عنه بقولنا انه صحيح في كل لحظة . يرتكز محايثا في ذاته ، بدون اي شيء خارجي يكون «تيلوسه» ، «غايته»، فهو ذاته «تيلوس» اي «غاية» كل ما هو خارجه . وما ان يستوعبه لا يذهب الى أبعد» (٤١) . يختم هذه الاعتبارات بمفردات بالغة الدلالة : «اذا كان هذا هو الهدف الاسمى الذي يمكن ان يعيّن للانسان وحياته ، فالاثيقا عندئذ هي من نفس طبيعة سعادة الإنسان الازلية التي هي في كل الازلية وفي كل برهة «تيلوسه» ، «غايته» . اذ ثمة تناقض في ان يكون بالامكان التخلي عنها (أي تيليولوجياً تعليقها)، فما ان تعلق حتى تضيع ...» .

اذاً فان اثيقا لا تذهب الى ما ــ وراء الكلي (ومن البدهي ان «الكلي» ليس سوى التعبير ، في منظور المثالية المشوّه ، عن المحتوى الاجتماعي) ، ستكون حسب كيركغارد ملحدة . عن السؤال القديم ، الذي كثيرا ما ناقشته الإتيقا البرجوازية منذ بيل Bayle ، وهو معرفة ما اذا كان مجتمع من الملحدين مجتمعا ممكنا ، يجيب كيركغارد اذاً بطريقته ، بطريقة اللاعقلانية الفردوية المدفوعة الى أقصى ما يمكن ، ايجابيا ، انه يؤكد امكان ــ من الناحية الاثيقية ــ وجود مجتمع كهذا ، مجتمع يصدِر عليه من جهة اخرى حكم ــ قيمة سلبيا بعنف . بل ويضيف ــ هذا ايضا ذو دلالة ــ انه اذا كانت الامور هكذا فعليا فان التعريف الذي يعطيه هيغل عن العلاقات بين الفردي والكلي ، بين الفرد والمجتمع ، يكون صحيحا .

ان انقاذ الديني ، الايمان ، لن يكون بالتالي ممكنا لكيركغارد الا بتأكيد ان «الفرد بوصفه الفرد فوق الكلي» (٤٢) . أجل يضيف مرارا وتكرارا ان فرده لا يذهب من المباشر ، انه قبل بلوغ هذه الارتفاعات عليه حتما أن يمر بالإثيقا وبتحقيق الكلي الذي تمثله . بيد ان هذا تأكيد مجاني ولا يمثل بالنسبة للاثيقا أي معنى طرائقي . اذ ان هذا التجاوز للاثيقي في الديني لا يترك أي أثر وراءه : من وجهة نظر الفرد ، اي «فارس الايمان» الذي يعيش في المفارَقة بعيدا أزليا عن متناول الفكر ، سيّان تماما ان يعرف ما اذا كان او لم يكن فعليا قد مر بمرحلة أولية الكلي على الفردي . العلاقة الوحيدة التي يمكن ان نقيمها هنا بين الصعيدين ،

---

٤٠ ــ كيركغارد : **خوف وارتجاف** ، ترجمة تيسو P.H. Tisseau ، باريس ١٩٣٥ ، ص ص ٨٢ ــ ٨٣ .

٤١ ــ كيركغارد : **خوف وارتجاف** ، نفس المكان .

٤٢ ــ المرجع الآنف ، ص ٨٥ .

الاثيقي والديني ، ناتجة عن ملاحظة ان المرحلة الإثيقية نفسها عند كيركفارد كانت أقل عقلية واجتماعية بكثير مما قد يريد ان يجعلنا نعتقد حين يشدد بعنف على التضاد الذي يعارضها من جهة بالاستيطيقا ومن جهة اخرى بالدين .

سبق ان ذكرنا واقع ان الاثيقا نفسها عند كيركفارد لا تقبل «وسَطــــا» مشتركا ، اشتراكا حقيقيا بين البشر ، ان البشر الذين يفعلون في هذه الدائرة يعيشون هم ايضا ــ فالشيء الجوهري الوحيد من وجهة نظر الإثيقا هو الداخلية المقطوعة جذريا عن الخارجية ــ في تخفٍّ يستحيل عليهم الخروج منه . هــذه الحالة تخضع ، حين نمضي من المرحلة الإثيقية الى المرحلة الدينية ، لتشديــد كمي ، يتحول بدوره الى تغيُّر كيفي (أوَليست العاقبة مضحكة بالنسبة للجــدل الكيفي !) .- ولكن يبدو هذا التغيُّر يرتكز فقط على واقع ان الوحدانية ، حالة التخفِّي ، في المرحلة الإثيقية ، كانت موجودة في تناقض مع المقولات التقليدية التي بواسطتها كان كيركفارد قد صاغ اثيقاه ، وكانت تقدم هكذا طابعا غـــير مستقر ، نسبيا ، بينما هي ، مع الايمان ، المفارَقة ، في التخفي المطلق ، تجد جوا و«وسطا» مطابقَين لها تماما . هكذا فالمرحلة الدينية تظهر ، مـــن جهة ، تطورا ــ في اتجاه الارستقراطوية ــ للاثيقا ، التي ما كانت ، بنتيجة أولية الكلي، تستطيع ان تسمح لمبدأ أفراد «الصفوة» الارستقراطي بأن يتجلى وينبسط بشكل مناسب مطابق كما في الموقف الديني . من جهة اخرى ، ان تحقق الكلي يخدم الانسان الديني الكيركفاردي كقناع ساخر ، يسمح له بأن يموه نفسه في موقف خارجي برجوازي بليد ، ووراءه يستطيع جيَشان الوجود الديني لـ «فارس الايمان» ان يبقى مخفيا الى الازل .

لئن ترك كيركفارد نفسه يؤخذ في الشبكة المعقدة لكل هذه التناقضات ، فهذا بالتأكيد ليس مرده البناء الثلاثي ✱ ، والذي يريد نفسه هندسيـــــا معماريا ، لمنظومته ، منظومة «المراحل» : ثمة لهذا اسباب اجتماعية وفلسفية . فلقد سعى كيركفارد دوما الى مكافحة النموذج الاخلاقي المشتق من الرومانطيقية ، الذي كان «على الموضة» في عصره ، شاعرا أن وجهه الروحي الخاص كان بالواقع على قرابة وثيقة جدا مع هذا النموذج الاخلاقي . فاذا كان يدافع عن نفسه ويحمي نفسه من قرابة كهذه ، فثمة لهذا اكثر بكثير من علة سيكولوجية او بيوغرافية . العلة هي واقع موضوعي أهم بكثير : القرابة العميقة ، المشروطة من قِبل حالة المجتمع، التي توجد بين تصوره للاستيطيقا وتصوره للدين .

وأولا على صعيد الطريقة : اذا كان يجب ان لا نَفهِم الدين كشيء موضوعي، كمذهب ــ وسنرى ايضا بأي هوى ينبذ كيركفارد كل طريقة من هذا النوع ــ ، لا يبقى الا ان نحاول انقاذه انطلاقا من ذاتية الفرد ، انطلاقا من التجربة الدينية .

[✱ ثلاث مراحل : استيطيقا (دون جوان : المتعة ، اللحظة) ، إثيقا (واجب ، بلا «لانهاية» ، رتابة) ، دين (أزلية في الزمانية ، مسيحية كيركفاردية ...)] .

ولكن في هذه الحال ، شئنا او أبينا ، الاستيطيقا قريبة تماما . فالدين ، مثل الاستيطيقا ، يرتكز من جهة على رؤية للعالم مجبولة بالخيال ، حقيقتها وواقعيتها لا يمكن ان تؤسّسا الا انطلاقا من الذاتية الخالصة ، ومن جهة اخرى على موقف ذاتوي الى الحد الاقصى ، لا تجد نزاعاته مع الكلي (أي الإثيقا ، الاجتماعي) ما يشبه حلا الا في بداهة هي ايضا محض ذاتية .

فويرباخ ، وقد درسه كيركفارد عن كثب وقدّره تقديرا عاليا ، كان يرى بوضوح تام ـ بالطبع انطلاقا من وجهة نظر معارِضة تماما ، مع نوايا ونتائج معارضة تماما ـ هذه القرابة من الاستيطيقا والدين نسبة الى موضوعية الواقع الذي يعكسانه . يرفض قبول ان حل الدين الذي اليه ينتهي بتبيانه طابعه محض الذاتي يجب ان يجر معه حل كل شعر . يقول : «بعيدا تماما عن تجاوز الفن ، الشعر ، الخيال ، انني لا أتجاوز بالواقع الدين الا **بقدر ما هو** ليس شعرا ، بل نثر عادي» (٤٣) . انه لا يطعن في أن الدين يمكن ان يكون ايضا شعرا . بيد ان الشعر لا يعطي ابداعاته بوصفها شيئا آخر غير ما هي ، بينما «الدين يقدم كائناته التي هي من الخيال بوصفها كائنات **واقعية**» .

بالطبع ، التعارض الموجود بين الاتجاه الفلسفي الاساسي لفويرباخ واتجاه كيركفارد يمتد على سبيل العاقبة الى الفكرة التي يكوّنانها عن العلاقات بين الاستيطيقا والدين . بالنسبة للاول ، ان كشف الطابع الذاتي للدين هو حل الدين ، بينما الاستيطيقا باقية كعنصر هام لحياة البشر الارضية . القرابة التي كنا نسجلها لتوّنا ليست موجودة الا في حدود هذا الشرط . عند كيركفارد بالعكس ، ان تذويت الديني تذويتا منسجما الى النهاية هو بالضبط ما يجب ان يقدم الاساس الفلسفي للدين نفسه ، ما يجب ، بواسطة الجدل النوعي ، ان يؤسس كيانه المستقل ، ان يجعله صالحا بشكل مطلق . من البدهي في هذه الشروط أن ضرورة رسم خط حدود بين الدين من جهة والدائرة الاستيطيقية من الجهة الاخرى تغدو بالنسبة لكيركفارد ، فلسفيا ، مسألة حياة او موت . هذا الخط الحدودي كان سهلا جدا على فويرباخ ان يقيمه في وضوح كامل ، ما دام يلاحظ ويسجل ، بالنسبة للدائرتين معا ، عدم وجود موضوعهما في الواقع الموضوعي ، ومعه زعم الدين ان يكون هذا الموضوع موجودا بالفعل . ولكن بالنسبة لكيركفارد كانت المشكلة اكثر تشابكا وتلبّكا بكثير : كانت تضع في خطر عين وجود منظومته بأسرها .

هذا مرده الى اسباب متعددة : بينما كان فويرباخ يطعن في وجود الديني ، كان ينبغي على كيركفارد ، كي ينقذ الدين على الصعيد الفلسفي ، ليس فقط ان

---

٤٣ ـ فويرباخ : **الاعمال** ، المجلد ٨ ، ص ٢٣٣ . [بالعربية ، انظر لينين ، **الدفاتر الفلسفية**، دار الحقيقة ، بيروت] .

يؤكد هذا الوجود ، بل ايضا ان يقدمه بوصفه الواقع المطلق الوحيد . من جهة اخرى ، ان دائرة الاستيطيقا تمثل عنده شيئا آخر تماما ، دائرة أوسع بما لا حد له منها عند فويرباخ : انها تشمل ليس فقط منتوجات الفن ، ابداعها وتأملها من قبل الفنان * ، بل ايضا ، بل وفي الدرجة الاولى ، موقف فنان امام الحياة. ليس صدفة يلعب التشبُّب ** دورا بهذا الحسم في إستيطيقا كيركفارد .

يجب ان نرى في هذا الامر ، على الرغم من كل المساجلات التي يبسطها كيركفارد دفاعا وحماية ، إرثا من الرومانطيقية باقيا و حيا تماما . متناولا هذه المعضلة الاساسية في فلسفته ، ينكشف ، على صعيد الطريقة ، قريبا جدا من فيلسوف وأخلاقي الرومانطيقية الاولى ، شلايرماخر ، شلايرماخر **الخطابات عن الدين** و **الرسائل الحميمة عن «لوسِند»** فريدريش شليغل . أجل ان قرابتهما في أسلوب طرح المشكلة تنحصر في هذا ، وهو انه ، بسبب الانتقال المتدرّج غير المحسوس من الاستيطيقا الرومانطيقية الى «فن حياة» «استيطي» بوضوح ، من جهة ، ومن جهة اخرى بسبب كون الدين مؤسَّسا فقط على التجربة المعاشة من قبل الذات ، فثمة بالضرورة انتقال لا ينقطع ومضي دائم لكل من هذين الميدانين في الآخر . ولكن هذا بالضبط ما يريده شلايرماخر الشاب : بالضبط يريد بهذه الوسيلة أن يعيد الى الدين جيله المتوجه نحو رومانطيقية استيطوية ، ان يسهّل بهذه الوسيلة المضي من الاستيطيقا وفن الحياة الرومانطيقيين الى التديُّن . اذاً فقربى وقرابة الدائرتن في بناء المنظومة تمثلان بالنسبة لمحاججة شلايرماخر مزية. بالنسبة لكيركفارد على العكس ، هما بالضبط مصدر اكبر صعوبات التفكير .

هذه القرابة ، هذه القربى ، هذا الانتقال المتواصل من احداهما الى الاخرى الذي لا يعيقه شيء ، يوجَدن في الرومانطيقية الاولى كما عند كيركفارد سواء بسواء ، ومن السهل ان نعطي عن ذلك أمثلة كثيرة . سنكتفي هنا ، لتعيين هذه القربى ، باختيار مقطع من يوميات كيركفارد الحميمة ، فيه يتعبَّر في الوقت نفسه الموقف الارستقراطي المشترك لهذين التيارين الاثنين الذي يقودهما كليهما الى معارضة الخدّامين الذين يؤلفون غالبية البشرية . يكتب في سنة ١٨٥٤ ، اي في وقت كان فيه بعيدا عن شبابه الذي كان امام اغراء الرومانطيقية ، في وقت كان فيه يناضل بشكل سافر في سبيل اعادة الدين : «القريحة تفرض نفسها بقدر ما تسبب اثارة ، العبقرية بقدر ما توقظ العداء ، الروح الدينية بقدر ما تثير فضيحة» (٤٤) . بدهي ان من الممكن بدون صعوبة كبيرة رسم خط الفصل بين القريحة والعبقرية (هذا التمييز عدا ذلك يستجيب تماما لرؤيات كيركفارد الارستقراطية كما تتظاهر داخل حدود الدائرة الاستيطيقية بالذات) .

[* esthéte ، متذوق ، ذوّاقة الخ] .

[** érotisme حب ، غزل ، جنس الخ] .

٤٤ ــ كيركفارد : **اليوميات** ، طبع ت. هِكِر ، إينسبروك ١٩٢٣ ، م٢ ، ص ٣٤١ .

ولكن ليس أقل جلاء ان إنفاقا كبيرا جدا من سفسطة لاهوتية و لاعقلانية هـو ضروري للوصول ، ولو في الظاهر فقط ، الى تمييز «العداء» عن «الفضيحة» (العبقرية عن الروح الدينية) . لاسيما وأن في هذه المعارضة يتجلى مرة اخرى وبعزيمة قوية الموقف الارستقراطي المشترك للرومانطيقية وكيركفارد . كيركفارد كان تحت هذه الحيثية تلميذا منسجما للرومانطيقية (و لشوبنهاور) : أن يكون الدخول الى أي ميدان يبدو لهم جوهريا ، محفوظا لـ «المختارين» ، فهذا بالنسبة له امر بديهي . اذا كانت المرحلة الاستيطيقية ، كما يعرّفها ، تتخذ هيئة بمثل هذا التناقض ، اذا كانت تنتهي بمثل هذه السهولة الى حل نفسها بنفسها ، فان هذا يرتكز ، فضلا عن الاسباب التي ذكرناها حتى الان ، على الطابع حتما غير ـ الارستقراطي لإتيقا تطالب بتحقيق الكلي . وبالمقابل ، ما ان تجد الاتيقا نفسها متخطئاة في العالي نحو مفارَقة الديني ، حتى يعود كيركفارد يجد نفسه ـ مناقضا ، أجل ، مصادرات او مسلَّمات انطلاقه ـ على الارض الاليفة له ، ارض الارستقراطوية . هكذا عنده تمحي الحدود بين الاستيطيقا والدين ، تماما كما كانت تمَّحي ، في زمن رومانطيقية يينا ، عند شليغل او تيك Tieck ، عند نوفاليس و شلايرماخر .

ولكن بينما هذا الامحاء للحدود كان بالنسبة لرومانطيقية يينا هدفا يجب بلوغه ، فانه يمثل بالنسبة لفلسفة كيركفارد خطرا يهدد بتفكيك كل المنظومة ، خطرا يجب التغلب عليه ـ ولن يتغلب حقا عليه ابدا . لئن كانت المشكلة مطروحة هكذا على طرف نقيض ، بينما المقدمات الايديولوجية بهذه القربى العميقة ، فهذا مرده الى تغيُّر الازمنة ، الى تحوّل العلاقات الطبقية وصراع الطبقات ، اكثر منه الى فروق شخصية تعارض بين هؤلاء المفكرين . حين في الرومانطيقية ، استيطيقا و دين يتطابقان بلا صدام ، هذا الامر على ارتباط وثيق جدا بالجو الترميدوري ★ الذي كان يعيش فيه المثقفون الالمان بعد الثورة . انه مرتبط بأملهم في امكان ان يؤسسوا ، متمتعين بالامكانات الجديدة التي يوفرها مجتمع ما بعد الثورة ، «فن حياة» متَّسِقا تُحذَف فيه التناقضات التي هي منابع ازمات . كيركفارد ، شأنه شأن الرومانطيق ، يملك وسائل الوجود التي تسمح للانتلجنتسيا الرجعية بمزاولة وجود طفيلي والتي تدفعها الى التوجه ، في شروط المجتمع الراسمالي الآخذ في التكوّن ، نحو «فن حياة» محض ذاتوي . ولكنه اذ يعيش في طور أزمة وانقلابات عميقة يتوجب عليه ان يحاول حماية الدين من القرابة القريبة للاستيطيقا ، وبخاصة من فن حياة الاستيط الطفيلي . فهو يمثل اذاً من هذه الحيثية اول ايام صيام الكارنفال الرومانطيقي ، كما سيمثل هايديغر ، في عصر الامبريالية الطفيلية ، عصر الازمة العامة للرأسمالية بعد

[★ اي الردة . نسبة الى شهر ترميدور ، سقوط روبسبيير ، «عهد الردة الترميدورية» .]

الحرب العالمية الاولى ، اول ايام صيام كارنفال ما قبل الحرب لرجل مثل زيمل او مثل برغسون .

هكذا كيركفارد يجد نفسه ، في الظاهر – وأيضا عاطفيا – بتصوره للاستيطيقا وللدين على حد سواء ، بعيدا جدا عن الرومانطيقية الاولى . ولكن لاحظنا لتونا القربى الموجودة بين بنيتي هاتين الدائرتين (الاستيطيقا على ارتباط وثيق بـ «فن الحياة» والدين كتجربة معاشة محض ذاتية) . والفرق ، بل التعارض الجذري ، بين نغم العواطف المعطاة كمهيمنة في هذه الدائرة وتلك ، انما فقط يثبت هذه القرابة ، هذا الانتقال الدائم من هذه الى تلك وبالعكس – الذي كان ضد نوايا كيركفارد والذي كافحه كيركفارد . بالفعل ، ان جو مرحلة الاستيطيقي عند كيركفارد معرّف باليأس . الاعترافات التي يقدمها لنا ، في شكل حكم – مقتضبة ، «الاستيط» في **إما ... وإما** تبدأ هكذا : «ما هو الشاعر ؟ رجل شقي بائس ، يخفي في قلبه عذابات عميقة ، ولكن شفتيه مصنوعتان بحيث تحوّلان الزفرة والصرخة اللتين تندفقان منهما الى موسيقا جميلة . يشاطر مصير البائسين ، المعذبين ببطء ، على نار خفيفة ، في ثور فالاريس ✱ – صيحاتهم لم تكن تصل الى أذن الطاغية لتخيفه ، بل كانت تطنّ فيها كأنها موسيقى عذبة»(٤٥) . وفي المعارضة الكيركفاردية لـ **وليمة** افلاطون ، حيث المدعوون ، ممثلو المرحلة الاستيطيقية ، يتكلمون عن موقفهم ازاء التشبب (المسألة المركزية في «فن الحياة») ، نرى جان الفاتن ، بعد سماعه كل الخطب ، يفيض لوما موجّها لرفاقه: «ايها المدعوون الاعزاء ، هل امتلككم الشيطان ؟ انكم تتكلمون مثل القبّارين ، وعيونكم حمراء بالدموع لا بالخمر !» (٤٦) . كل اعتبارات كيركفارد على الاستيطيقا غنية بمختلف ألوان ودقائق هذا اليأس .

الموقف الديني يقدم لنا كل هذه العناصر في درجة اعلى كيفا : يأس أعمق ايضا ، وحدانية اكثر اطلاقا ، غياب أكمل لكل علة او عقل عند الذات المقهورة تماما الى طاقاتها المنفردة . بالفعل ، في المثال الذي يرفعه كيركفارد الى مرتبة نموذج او ميزان تحولات ✱✱ ، وهو تضحية ابراهيم ، ما يميز ابراهيم عن البطل التراجيدي (اذاً عن بطل الاستيطيقا او الإثيقا) ، هو على وجه التحديد ان بواعث فعله هي بالمبدأ غير قابلة اطلاقا للقياس والعقل ، وأنه مبدئيا يستحيل عليه اطلاقا ان ينقل ما ثمة من نوعي – خاص ، من حاسم فاصل ، في التجربة الدينية التي يحققها : هذا يتضمن ويقتضي حذف كلي الإثيقا تماما في الدائرة الدينية (لا

[✱ طاغية كان يعذب ضحاياه بالنار داخل ثور من معدن .]

٤٥ – كيركفارد : **إما ... واما** ، ترجمة بريور وغينيو ، باريس ١٩٤٩ ، ص ١٧ .

٤٦ – كيركفارد : **الاعمال** ، م٤ ، ص ٦١ .

[✱✱ paradigme مثل تصريف «فعل» او «شكر» بالنسبة لتصريف الافعال الاخرى...]

«التغلب عليه») . اذ يقارن ابراهيم مضحيا ب آغاممنون والنزاع ـ المماثل خارجيا ولكنه داخليا مأسوي وحسب ـ الذي هو فريسته حين يُفرض عليه التضحية بابنته إفيجينيا ✱ ، يعلن كيركفارد : «البطل التراجيدي هو ايضا يركّز في نقطة حاسمة الإثيقا ، التي تجاوزها تيليولوجياً . أما فارس الايمان فهو ليس له من حيلة سوى في نفسه : هذا فظيع حالته» (٤٧) . ابراهيم كيركفارد ليس له شيء مشترك مع البطل المأساتي ، انه «شيء آخر تماما : إما قاتل واما مؤمن. ليس عنده المرجع الوسيط الذي ينقذ البطل التراجيدي» (٤٨) .

اذاً ثمة شيء واضح : اليأس كنغم روحي اساسي ، اللاعقلانية كمحتوى ، وبالارتباط مع هذا استحالة كل اتصال روحي بين البشر استحالة مبدئية ، حالة التخفّي المطلقة ، يميزن عند كيركفارد الاستيطيقي والديني على حد سواء . كي يتلافى مماثلة كاملة وكي يثير على الاقل في الظاهر ولو قطبية بين هذين الاتجاهين المتجاورين المترابطين ، كيركفارد يرى نفسه مضطرا ، كي يعثر على شيء يفصلهما، الى ان يؤكد في الاستيطيقا على الوجه المناهض للاثيقا وفي الدين على المرور الضروري بالإثيقا ، رغم أن هذا العبور لا يخلّف أي أثر من أي نوع كان وأنه بالتالي ، بالنسبة لمن يريد معالجة المعضلات معالجة عيانية ، بلا اهمية على الاطلاق . رغم ان المأساوي ، كما يصفه كيركفارد ، يقيم بين الاستيطيقا والاثيقا علاقة أوثق بكثير من اية علاقة وجدت عنده يوما بين الاثيقا والدين . اذ ، كما رأينا ، البطل المأساوي يبحث عن تبريره ويجده في الكلي (اذاً ، حسب كيركفارد، في الاثيقا) . وكيركفارد لم يستطع يوما ان يجد بين الاثيقا والدين رابطة بهذه القوة وهذه العيانية . بالمقابل ، هذا يزيد وثوقا الرابطة بين الاستيطيقا والدين. كيركفارد نفسه يعترف بذلك في يومياته الحميمة . تحت عنوان «بصدد انتاجي الادبي مرئيا في جملته» يكتب : «بمعنى ما ، المطلوب من معاصريّ ان يقوموا بخيار : يجب على المرء ان يختار ، يجعل إما الاستيطيقي شاغله الوحيد ـ ويفسر كل شيء انطلاقا من هذا ـ واما الديني» (٤٩) .

هذه الحالة الفلسفية اليائسة لفلسفته عن اليأس هي التي أرغمت ، في رأينا ، كيركفارد على ان يعلن ، مجانا ، علاقة لم توجد قط عنده بين الاثيقا والدين . لقد أرغِم على هذا التصريح الفارغ من اي محتوى حتى لا يقر بشيء مما كان هو الحقيقة الموضوعية ، الا وهو ان دينه لم يكن شيئا آخر سوى ملاذ

[✱ الملك آجاممنون ضحى للآلهة بابنته افيجينيا لغرض وطني (فتح طروادة) ... الاسطورة ـ المأساة ألهمت أوريبيد ، راسين ، غلوك ، غوته الخ .]

٤٧ ـ كيركفارد : **خوف وارتجاف** ، ص ١٢٦ .

٤٨ ـ المرجع الآنف ، ص ٨٧ .

٤٩ ـ كيركفارد : **اليوميات** ، م٢ ، ص ١٠٨ .

لإستيط منحطين فرقى . ولما كان كيركغارد ، نظرا للحقبة التي كان يعيش فيها، لا يستطيع بعد ان يكون رجلا مثل هويسمان او مثل كامو ــ اللذين سيجدان في اليأس نفسه رضى غرورهما او تأنقهما ــ ، فقد رأى نفسه مرغما على اللجوء الى هذه البناءات الفارغة ، لا بدون ان يعترف ، كرها ، بأنه اذ يقتلع ويجرد فلسفيا الانسان من المجتمع يصل الى ابادة كل نوع من إتيقا .

كذلك نجد ، بطبيعة الحال ، في عمل كيركغارد موضوعة اخرى ، اهم ايضا، تمثل خارجيا تحت وجوه مختلفة جدا عن الوجه الذي رأيناه لتونا ولكنها موضوعيا على ارتباط به وثيق جدا : فكرة الوظيفة الاجتماعية التي يريد ان يمنحها للدين، المسيحية . كيركغارد يرى تنضج ازمة زمنه ــ وهو مناهض للرأسمالية بنفس طريقة الرومانطيقيين ــ وحوادث ١٨٤٨ ستسرّع تطوره (كما ستسرّع تطور رجل مثل كارلايل ، مع انه في الاصل اكثر توجها بكثير نحو المجتمع) ، بهذا المعنى ألا وهو انها ستفتح كل براعم الموقف الرجعي التي كان يحملها في نفسه . منذ ١٨٤٩ ، يكتب في يومياته : «اذا كان للعناية الربّانية ان تستمر في ارسال أنبياء وقضاة ، فهذا يجب ان لا يكون بعد الان الا لمساعدة الحكومة» (٥٠) . بعد سنوات قليلة ، يقول بلهجة حادة بارزة : «كل عملي هو الدفاع عن النظام القائم» (٥١) . وأخيرا ، في ١٨٥٤ ، في وقت كان فيه يعتقد ان الثورة «يمكن ان تنشب في كل لحظة» ، يرى منبع كل الشر في واقع «انهم نزعوا من المسيحية دورها كوزن مقابل ومنظِّم» (٥٢) . ان مسيحية كيركغارد ، بحبسها الفرد كفرد في تخفّيه او وضعه كمجهول ، برفعها بالنسبة له كل قيمة عن المجتمع الذي يحيط به ، بإجبارها اياه على تركيز كل طاقته وعزيمته في البحث عن خلاص نفسه ، يجب ان تصير هذا «الوزن المقابل» . **وهذا الوزن المقابل كان مصنوعا بحيث عليه ان يؤمّن النظام في مملكة الزمني او الدنيوي .**

هذه الوظيفة الاجتماعية لانعزال الذات ، هذا الدور للمجهول المتخفّي كسند للنظام القائم ، للرجعية ، لا يمثل ، في تاريخ اللاعقلانية ، اي شيء جديد جذريا . يمكن ان نسجل عند شوبنهاور سياقات أفكار جد مشابهة . الاسهام الوحيد الاصيل لكيركغارد هو طبقة الصوت الخاصة التي يعطيها ليأس الفرد : اليأس ، بالنسبة له ، يمجد ، يميز الفردية الحقة (في حين ان تشاؤم شوبنهاور كان عاما وكان يشمل كل النوع) . وهذه الفردية ترى جيَشان * ذاتيتها ، العدم الذي تجده قدامها بوصفه موضوعها المطابق ، مرفوعا الى نقطة بحيث ان جميع

---

٥٠ ــ كيركغارد ، **اليوميات** ، م٢ ، ص ٢٢ .

٥١ ــ كيركغارد ، **اليوميات** ، م ٢ ، ص ٢٤٢ .

٥٢ ــ نفس المرجع ، ص ٣٥٧ وبعدها .

[* Pathos عاطفة ، هوى ، انفعال ، هياج ، عذاب ، مرض ، خلل ...]

الصراعات «التافهة» الحياة الاجتماعية ، حين ترى من ارتفاع بهذا السمو ، لا بد ان تكون شاحبة . هنا ايضا ، من السهل ان نقيم ما يجعله قريب شوبنهاور – وما يفرقه عنه : عند هذا وعند ذاك ، يظهر العدم تحت شكل أسطورة ، تصويف. ولكن ، عند شوبنهاور ، العدم يؤلف بالفعل محتوى أسطورته البوذية ، بينما العدم ، عند كيركفارد ، اذ يتظاهر ويفرض نفسه ، لا بد ان يدحض ويحل أسطورته المسيحية . هكذا فكيركفارد هو رائد موقف رجعي انعكاساته محسوسة حتى يومنا في فلسفات هايديغر ، كامو ، الخ .

لقد تكلمنا عن العدم بوصفه الموضوع المناسب للذاتية الكيركفاردية . ألسنا نضع انفسنا بهذا القول في تناقض مع الوقائع ؟ ألم نسقط بشكل ظالم في فلسفته الخاصة مواقع سوف يصل اليها خلفاؤه في العصر الامبريالي ؟ أليس كيركفارد مسيحيا مقتنعا ، بروتستانتيا أرثوذكسيا ؟ اذا صدّقنا تأكيداته – ونستطيع تماما ان نترك جانبا مسألة معرفة الى أي حد ، سيكولوجياً ، هذه التأكيدات صادقة الى النهاية ، بأي قدر ينجح في ايهام نفسه ، الخ – ليس فقط هو مسيحي مقتنع و أورثوذكسي ، بل جهوده هدفها اعادة طهر المسيحية الضائع . بيد ان ما يهمنا نحن هو الوصول الى فك رموز المحتوى الحقيقي ، الموضوعي ، لهذه التأكيدات .

وأولا : بالنسبة لكيركفارد ، ليست المسيحية مذهبا . ازاء هذا النفي ، مع ذلك ، يضع كيركفارد تأكيد انها يجب ان تحقَّق في الممارسة ، بتقليد يسوع المسيح . أجل ليس بدعة مدهشة ، في تاريخ الاديان ، أن توضع هذه المحاكاة بقوة في المركز ✻ . ينبغي مع ذلك ان نحفظ فرقا : حين في الماضي كانوا يلحّون على هذا التقليد لم يكونوا يقيمون اي نوع من تعارض بين هذا التقليد ومذهب موضوعي – أيا كان من جهة اخرى شكل هذا المذهب المنزَل . عند كيركفارد بالعكس ، التعارض بين هذين العنصرين يجد نفسه مدفوعا الى المطلق. المسيحية ، بالنسبة له ، ليست على الاطلاق مذهبا . وإلا ، موضوعيا ، وجدت نفسها مخفضة الى مرتبة منظومة او عنصر من منظومة . يقول كيركفارد : «الكلام عن ايمان موضوعي ، هذا سلوك كأن المسيحية يمكن ان يبشر بها كأنها منظومة صغيرة – ليست بطبيعة الحال بجودة منظومة هيغل» (٥٣) . بالنسبة للذات ، ان تمثل مذهب كهذا – كأية علاقة يمكن ان تكون لها مع ما هو من ميدان الموضوعية – لا يكون الا تقريبية ، شيئا ما نسبيا ، وليس المطلق ، ليس الله . العقيدة والممارسة ، الموضوعية والذاتية ، ترَيان اذاً هنا متعارضتين

[✻ لا بأس من ملاحظة وجود كتاب بعنوان «الاقتداء بسيدنا يسوع المسيح» ، كتاب تقوى هام وشهير ، صدر في أواخر العصر الوسيط ، لمؤلف مجهول] .

٥٣ – كيركفارد : **اضافة الى ...** ، ص ١٤٢ .

كائنين متنافيين متطاردين . «موضوعيا يشدّد على ما يقال ، ذاتيا على كيف يقال» . وكيركفارد يضيف ــ وهذا مرة اخرى بالغ الدلالة فيما يتصل بالقرابة التي تربط في منظومته الاستيطيقا والدين : «هذا التمييز يصحّ اصلا على الاستيطيقا» (٥٤) .

والحال ، ان هذه المعارضة العنيفة تحوي نتائج حاسمة بالنسبة لكل مفهمة الدين الكيركفاردية . أنه يبسط الى النهاية الفكرة التي تعطي الحكمة المقتضبة التي نقلناها لتونا زبدتها : «حين نسعى وراء الحقيقة بكيفية موضوعية ، نفكر موضوعيا عن الحقيقة كما عن موضوع اليه تنتسب الذات العارفة . لا نفكر عن العلاقة ، النسبة ، بل عن كون هذا هو الحقيقة ، الحق ، الذي اليه ننتسب . حين هذا الذي اليه ننتسب هو الحقيقة ، الحق ، حينئذ الذات هي في الحقيقة . حين نبحث عن الحقيقة بكيفية ذاتية ، نفكر ذاتيا عن علاقة الفرد ، نسبته ...» (٥٥) . ولا يفوته ان يستخلص من هذا كل النتائج ، باسطا ، في الجمل التي تلي مباشرة الشاهد الآنف ، تفكيره كما يلي : «فقط اذا كان «كيف ؟» هذه العلاقة في الحقيقة ، عندئذ يكون الفرد في الحقيقة ، حتى حين ، هكذا ، يكون على علاقة مع اللاــحق» . نرى هنا بوضوح الى اي حد كيركفارد أصدق من خلفائه في العصر الامبريالي . فهم ، مثله ، يحملون ويضعون تفكيرهم على الفعل الذاتي ، لا على الموضوع . ولكن بينما كيركفارد يستخلص من ذلك النتيجة الوحيدة الممكنة ، ألا وهي اننا بهذا السبيل لا نستطيع بلوغ اي نوع من معرفة ، فان الوجوديين الذين جاؤوا بعده سيكتفون بفتح «القوس» الذي فيه ، حسب طريقة الفينومينولوجيا الهوسرلية ، حبسوا ، كي يفكروا على الوجه الذاتي للفعل ، عالم الموضوعات ــ الواقعي او الخيالي ــ ، وسيؤكدون وصولهم بذلك الى «أونطولوجيا» ، الى موضوعية حقة . كيركفارد ، بالمقابل ، بعد ان عبّر عن الاشياء بشكل واضح في الاعتبارات الفلسفية ذات الطابع العام التي رأيناها لتونا ، سيقولها مرة ثانية بصورة أوضح ايضا وتحت شكل لاهوتي عيانيا : «هذا يصلي لله بالحقيقة ، رغم كونه يصلي لصنم . ذاك يصلي للاله الحق ، ولكن ليس بالحقيقة ، وهو اذاً يصلي بالحقيقة لصنم» (٥٦) .

كيركفارد اذاً يذهب حتى نهاية نظريته الموجهة ضد هيغل ، ضد كل معرفة موضوعية . «الذاتية هي الحقيقة» . ولكن بينما هو يُؤسس هكذا ــ على الاقل يزعم ذلك ــ وجود الذاتية الدينية ، ماذا يحدث للدين نفسه ، لله ؟ في الاعتبارات التي يكرسها لهذا الموضوع ، يعود كيركفارد مرة اخرى الى عنصر

---

٥٤ ــ المرجع السابق ، ص ١٣٤ .

٥٥ ــ المرجع السابق ، صص ١٣١ ــ ١٣٢ .

٥٦ ــ المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

التقريبية الذي يحويه تناول وادراك كل معطى موضوعي من قبل ذات من الذوات، الذي تحويه اذاً كل معرفة ، ويبين الحالة غير القارّة التي يوضع فيها من جراء ذلك الموجود الديني : «لان عليه في اللحظة نفسها ان يضع الله في المساهمة ، لان كل لحظة فيها لا يكون عنده الله ضائعة» (٥٧) . وفي شرح مضاف الى هذه الملاحظات ، يقول ايضا : «على هذا النحو ، **يصير الله بالفعل مصادرة**» (التشديد مني – ج. لوكاكش) ، ولكن ليس بالمعنى العديم الفائدة الذي تُستعمل به هذه الكلمة عموما . بالحري والاحرى يغدو واضحا ان الطريقة الوحيدة التي بها يصل موجود الى علاقة مع الله هي هذه ، أن التناقض الجدلي يقود الهوى الى اليأس، ومع «مقولة اليأس» (الايمان) يساعد على بلوغ الله . هكذا فالمصادرة بعيدة عن أن تكون العسف ، بل على العكس هي بالضبط **الدفاع المشروع** ، بحيث ان الله ليس مصادرة ، بل واقع ان الموجود يصادر الله هو – ضرورة» (٥٨) . نرى كيف هنا يجهد كيركغارد رغم كل شيء لإضعاف النتائج التي كان قد استنتجها منطقيا من مواقعه ولاعادة طابع إلهه كمصادرة او مسلّمة الى خاصة بسيطة عادية – ضرورية ، هذا صحيح – لموقف الذات .

الا ان محاولات كهذه لا تغير شيئا في الحالة الواقعة الناتجة عن مقدماته ، و كيركغارد ابن عصره جيدا ، «حديث عصري» اكثر من ان يهتم جديا ، مع حجج عيانية ، بأن يأتي بتعديل جوهري ما لهذه النتائج ، من ان يحاول مثلا ان يبرهن ان إلهه – المصادَرة يوافقه واقع فعلي . انه معاصر لانحلال الهيغلية ، ويعي تماما اهمية نقد الدين الذي قام به فويرباخ . اكثر من ذلك ، ان العملية التي بها هذا الاخير يحوّل ويقلص الدين الى ذاتية الانسان – العملية المدعوة ، عند فويرباخ ، هذا صحيح ، الى الاتيان بحل الدين – تفتنه وتسحره حرفيا . هكذا فهو يقول بصدد فويرباخ : «من جهة أخرى ، ان ساخرا يهاجم المسيحية ويعرضها في الوقت نفسه بشكل مرموق لدرجة ان قراءته متعة وسعادة ، ومن لا يعلم اين يتجه كي يراها معروضة بشكل واضح صحيح مضطر تقريبا الى اللجوء اليه» (٥٩) .

هذا العطف على ملحدي جيله ليس صدفة . ليس فقط لان كيركغارد فهم ، مثلهم ، بنفس الوضوح ، ان دفاعا عن الدين على الصعيد الموضوعي ، العلمي ، هو موقع لا يمكن فيه الاستقرار والدفاع ، بل ايضا لان الشروط الخاصة التي فيها يحصل الانعكاس على صعيد الايديولوجيا ، انعكاس الازمة السياسية

---

٥٧ – المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

٥٨ – المرجع السابق ، ص ١٣٢ ، الشرح ٢ .

٥٩ – المرجع السابق ، ص ٤١٧ . كذلك يقول في **المراحل** بخصوص بورن Boerne و هاينه و فويرباخ : «كثيرا ما يعلمون جيدا تماما ما هو الديني» . **الاعمال** ، م٤ ، ص ص ٤١٨ وبعدها .

والاجتماعية للاربعينات ، تدفع بقوة الى مقاربة . سبق ان ابرزنا مرارا كم كان تزعزع المثالية الموضوعية في مركز هذه الازمة ، كم ـ طالما لم تكن المادية الجدلية قد حققت بعد التجاوز الحقيقي لهيغل ـ كم ان اية محاولة من جانب مفكر برجوازي لتجاوز هيغل في اتجاه ثوري كان لا بد ان تتحول الى ذاتوية فلسفية. هذه الظاهرة تجلت في وضح النهار عند برونو باور او شترنر . ولكن فلسفة فويرباخ الانسانولوجية تحوي هي ايضا ، في جوانبها الضعيفة ، عناصر تذويت كهذه . عندها ايضا ، من جراء غياب نظرية جدلية للانعكاس ، اطروحة المادية المنسجمة التي تؤكد الأستقلال المبدئي للموضوع ازاء الذات تجد نفسها ـ بالضرورة ـ مضعَفة في أحيان كثيرة . صحيح ان فويرباخ نفسه قد حافظ دوما على حرصه على التمسك الصارم بهذه الاطروحة المادية . بيد انه لا ينجح هنا الا في نظرية المعرفة بالمعنى الضيق . في كل مكان آخر ، كما شدد ماركس وانجلز ولينين ، تظهر ، حتى عنده ، بشكل جلي في كثير او قليل ، لاانسجامات النظرية الانتروبولوجية . وفي المنظور نفسه ، يلح ستالين على واقع أن المادية الفلسفية لماركس وانجلز لا يمكن ان تُماثَل بمادية فويرباخ اكثر مما يمكن ان يُماثَل الجدل الماركسي بالجدل الهيغلي .

من جراء عناصر التذويت المقبولة ، الالحاد الذي به توصل فويرباخ الى ختم نقده المادي للدين يجد نفسه هو ايضا موضوعا في مداعبة أضواء وظلال : الالحاد يظهر شكلا جديدا للدين . تلك ظاهرة جلية بشكل خاص عند هاينه . ولكن عند فويرباخ لا نفتقر الى لاانسجامات تنتهي الى تأمين دوام الدين تحت أشكال ملحدة . وانجلز ، اذ ينقد نقاط الضعف هذه ، لا يفوته ان يذكّر بأنها كانت في ذلك الحين واسعة الانتشار . يذكر كمثال كلمة أنصار لوي بلان الذين درجوا على القول: «هكذا اذاً ، فالالحاد هو دينكم» (٦٠) .

عند كيركغارد بديهي انه لا يمكن ابدا وفي اي ظرف ان يكون ثمة انضمام صريح الى الالحاد الديّن . هذا الاخير ليس الا نتيجة غير واعية وغير ارادية لتصوره . كيركغارد ، اذ يريد من اجل حماية الدين انقاذه من المثالية الموضوعية لهيغل الباطلة ، يسقط في تيار هذه الذاتوية التي ترمي الى اعادة كل نوع من موضوعية الى داخل الذات ، الصائرة منبعها الواحد الوحيد . ولكن ينتج عن ذلك بالنسبة له ان تفكيرا غنوزيولوجيا على ما تعني الذات الدينية يجب حتما ان يزيل اي نوع من موضوع (وبالضربة عينها اي أثر من الله) . هذه المسيرة الطرائقية هي مع ذلك وفي الوقت نفسه التعبير الدقيق عن نغم العواطف العفوية التي يعانيها امام الكون . وهكذا فهي تعرّف بشكل أنموذجي الوسط والجوار اللذين فيهما يأخذ مكانه الموقف الوجودي للذات الدينية : العدم . كيركغارد يطلب من موجوده

---

٦٠ ـ ماركس ـ انجلز : **دراسات فلسفية** ، ص ٣٦ .

الديني ان يبقي «اللايقين الموضوعي» : أن «في اللايقين الموضوعي ، وأنا فوق عمق سبعين الف قدم من الماء ، مع ذلك أومن» (٦١) .

ايمان ـ ولكن بماذا ؟ المذهب اختفى ، فكل مذهب هو «إما فرضية ، او تقريبية ، اذ ان كل قرار أزلي يكمن بالضبط في الذاتية» (٦٢) . الاشتراك اختفى ، اذ ان كل انسان ديِّن يعيش في تخفٍّ مطلق : «ولكن في الانفعال ـ الهوى المطلق ، الذي هو ذروة الذاتية ، وفي الـ «كيف ؟» الداخلي لهذا الهوى ، الفرد بالضبط بعيد اكثر ما يمكن عن هذا الصعيد الثالث» (الصعيد الاكثر تجريدا ، والذي قد يكون مكان الاتصال) (٦٣) . وكيركفارد يبسط فكرته : «اذا ما اتى رجلان ديِّنان الى التحادث «فان احدهما سيُحدث على الآخر أثرا مضحكا ... لان احدا منهما لا يستطيع ان يعبِّر مباشرة عن الجوّانية الخفية» (٦٤) . وتقليد يسوع المسيح ؟ اذ ليس ثمة مذهب ، اذ حسب مفهمة كيركفارد المنسجمة تماما ، حياة المسيح الارضية هي نفسها ذروة او اعلى درجات حالة التخفي او المجهول ، فمن اين تستطيع الذاتية الدينية ان تعلم من عليها ان تقلد ، في اية أفعال او اية نوايا ؟ اذاً ليس لها من معيار او قاعدة سوى ما تجده في ذاتيتها الخاصة ، اي ، عند كيركفارد ، اليأس والعدمية .

تابعا عواطفه الاكثر حميمية ، يصل كيركفارد الى تأييد جو العزلة التامة المغلق ، هذا الجو من العدم ـ وذلك بالضبط في معضلة تفتُّح الذاتية الاقصى . ليس عبثا يكتب في ١٨٤٨ في يومياته : «التلميذ يعيش ، بمعنى ما ، وجودا ناقصا ضامرا ، طالما المعلم يعيش معه . بمعنى ما ليس بوسع التلميذ التوصل الى ان يكون نفسه» (٦٥) . وإله اليوميات الحميمة يحضر بنفس هيئة يحضر بنفس هيئة المثقف البرجوازي الغريبة الشاذة بشكل يائس (في المقاطع التي من هذا النوع ، كيركفارد هو ، بصورة غير واعية وبدون ان يذهب حتى النتائج الاخيرة ، تلميذ لفويرباخ ـ وبصورة غير واعية يقلده تقليدا مشوها مضحكا) . بتاريخ ١٨٥٤ ، نقرأ في يومياته : «... الله هو بالتأكيد شخص . ولكن أن يريد ان يكونه ازاء فرد من الافراد تابع لرغبته ومشيئته . هذا تابع لنعمته ، أن يريد ان يصير ازاءك شخصا . اذا بذّرت نعمته ، عاقبك بانتسابه اليك موضوعيا . وبهذا المعنى يمكن القول ان العالم ، رغم كل البرهنات ، ليس له إله شخصي» (٦٦) .

وكيركفارد أمين بشكل جيد لمشاعره الاكثر صميمية ، الاشد عمقا ، امين

---

٦١ ـ كيركفارد ، **اضافة الى الفتات الفلسفية** ، ص ١٣٥ .

٦٢ ـ المرجع السابق ، ص ١٢٨ .

٦٣ ـ المرجع نفسه ، ص ٣٤٤ .

٦٤ ـ المرجع نفسه ، ص ٣٤٥ .

٦٥ ـ كيركفارد ، **اليوميات** ، م٢ ، ص ٨٠ .

٦٦ ـ المرجع نفسه ، م٢ ، ص ٣٩٢ . أورده جان وال في كتابه المذكور آنفا ، ص ٦٥٧ .

لأرستقراطويته الوحدانية ، حين بالضبط في حقبته الاخيرة ، الحقبة التي فيها يقاتل صراحة وعلنا من اجل اعادة طهر المسيحية ، يعلن ان المسيحية في الازمنة الحديثة غير موجودة لا اكثر ولا أقل : «والحال ، انني لم أصادف في عمري رجلا واحدا تكون حياته ، حسب انطباعي عنها (أحذف «التصريحات» ، فهي في نظري بلا اية قيمة) ، قد اظهرت ولو من بعيد انه ميت للعالم ويعيش في الروح (ولا أعتقد كذلك انني انا نفسي رجل كهذا) . كيف بحق الشيطان أمكن في هذه الشروط ان دولا وبلدانا بأسرها هي اليوم مسيحية، اننا بالملايين مسيحيون؟»(٦٧). وكل التصريحات التي تعلَن عن الايمان المسيحي في الازمنة الماضية هي ايضا لا تصمد او لا تكاد تصمد لنقده ، فيما اذا اراد تطبيقه عليها .

الحركتان اللتان وصفناهما لتونا تكشفان اذاً ميلَين متعارضين تماما ولكن يرتكزان ، اجتماعيا ، على نفس القواعد . لئن كان الالحاد يصير دينيا عند مفكرين هم عدا ذلك تقدميون ، فهذا ليس مرده اولا الا لكونهم يترددون ويكبَون أمام العواقب الاخيرة لوجهة نظرهم ذاتها . ولكن مع سير تقدم البرجوازية — وايديولوجيتها — في سبل الانحطاط ، يجدون أنفسهم منساقين اكثر فأكثر الى هجر كل موقف نقدي في المسائل الفلسفية . وهم بذلك يتبعون نفس التطور الذي سار عليه رجال العلم أنصار اللاأدرية في الفلسفة ، الذين بقوا لفترة من الزمن عند «مادية خجلة» (انجلز) ، ثم ، في عصر الامبريالية ، انتقلوا اكثر فأكثر الى المثالية الرجعية ، الى خلق أساطير . بالمقابل ، اذا كان الموقف الذي يريد نفسه دينيا يصير ملحدا ، فهذا ليس مرده باديء بدء الا لسيرورة انحلال عفوية للايديولوجيات الدينية . ولكن لا تلبث خطة الانسحاب المرن التي تمارسها البرجوازية الرجعية أن تستمد من هذا الانحلال نفسه سلاحا جديدا لدفاعها : أمكن بفضل هذا الدين الآخذ للرطوبة اخذ المثقفين البرجوازيين المتأزمين الذين لولا ذلك لكانوا انفصلوا عن كل دين ، وإرجاعهم على مواقع — المواقع الدينية — الدفاع عن النظام القائم . وهكذا في عصر الامبريالية سيتلاقى التياران شيئا فشيئا ، في النقطة التي كثيرا ما سيصير عندها من الصعب تمييز احدهما عن الآخر .

تكلمنا عن خطة للبرجوازية الرجعية . ولكن يكون تزييفا كاملا لصواب هذه الملاحظة ان يُراد عزو خطة كهذه لرجل ككيركغارد . كيركغارد كان ، ذاتيا ، مفكرا نظيفا شريفا ومقتنعا . تناقضات فكره ناتجة عن كونه محمولا من قبل تيارات

---

٦٧ — كيركغارد ، **الاعمال** ، م١١ ، ص ١٢١ . ثمة سؤال يُطرح هنا ، أجل ، اذا وضعنا انفسنا في المنظور الكيركغاردي حصرا : ما الذي يسمح لصاحبنا بأن يؤكد ان احدا من معاصريه أيا كان ليس مسيحيا ؟ حسب حالة المجهول المطلقة التي يصادرها ، من الممكن بالقدر نفسه ان يكون الجميع مسيحيين . في نظريته للمعرفة ذاتها ، كيركغارد بالتأكيد لا يملك اي محك يسمح له بأن يحسم هذه المسألة .

اجتماعية كانت طبيعتها تفلت منه في شطر كبير (ان تصوره ، الذي ذكرناه آنفا ، عن الدين بوصفه قوة محافظة ، يكفي لتبيان انه لم يكن خاليا من كل وعي فيما يتصل بموقعه الاجتماعي والسياسي) . الامر عنده تعبير عفوي عما تشعر بـه شريحة كاملة من المثقفين البرجوازيين المقتلعي الجذور ، الذين صاروا طفيليين. ولكن من غير الوارد ألا نرى هنا سوى مشاغل شخصية لكيركفارد او معضلات محصورة في الاطار الدانماركي : وإلا فكيف نفسر النفوذ الدولي الذي سيصل اليه كيركفارد لاحقا ، وخصوصا واقع انه بصورة مستقلة تماما عنه تظهر وتتطور في كل مكان في زمنه ترجمات مماثلة عن الالحاد الديني ؟

ليس ممكنا لنا ان نعالج هذه المشكلة ولا ان نطرق بابها . أريد فقط وباقتضاب شديد التذكير على سبيل المثال بـ دوستويفسكي ، الذي ، في شروط اجتماعية عينية مغايرة تماما ، مع اهداف ووسائل مغايرة تماما ، كثيرا ما يصل الى اتخاذ موقف مماثل الى أقصى حد ، فيما يخص هذا اللقاء بين دين وإلحاد . لا شك ان فحصا متعمقا للتوافقات والاختلافات سيكون مفيدا ومثقفا . نكتفي بالتذكير بأن الالحاد ، عند «القديسين» الدوستويفسكيين ، يظهر بشكل صريح قاطع بوصفه «المرحلة الاخيرة قبل الايمان الكامل» . لا ريب دوستويفسكي يسعى ، بعكس كيركفارد تماما ، الى تمثيل هذا «الايمان الكامل» كما يتحقق عمليا في حياة البشر . يمثله دائما ــ وهذا أمر ذو دلالة ــ بحيث لئن كان هذا التحقيق العملي يقتضي قسر وكسر حالة التخفّي التي فيها يحبس كيركفارد البشر ، في علاقاتهم الاجتماعية ، يظهر دوما بشكل واضح أن هذه «الطيبة الرائية» قريبة وثيقة لريبية عميقة ، لازدراء عدمي ازاء البشر (٦٨) .

اذاً نجد انفسنا ، مع كيركفارد ، أمام شكل للالحاد الديني اكثر تطورا منه عند شوبنهاور . لنقارن مرة اخرى هذين المؤلفين ، من وجهة نظر جديدة : وجهة نظر علاقاتهما مع الممارسة . هكذا سيكون بوسعنا ان نفني ايضا الوصف الذي اعطيناه عن الطابع المتناقض لفكر كيركفارد . ان لاعقلانية شوبنهاور المتشائمة تبلغ الذروة في رفض زاهد تماما لكل نشاط عملي . كيركفارد بالعكس يشدد بقوة على دور الفاعلية ، دور العمل ، بالنسبة للذاتية الموجودة . اكثر من ذلك ، انه يذهب محاربا ، لا بلا بعض الحق ، ضد الوجه الشبحي للتأمل الخاص الذي تتلذذ فيه المثالية الالمانية . يشير الى الذات ــ الموضوع المتماثل لشيلنغ ولهيغل

---

٦٨ ــ من أدبيات الالحاد الديّن الغنية لا نريد ان نذكر سوى مقطع مميز ، كي نشير الى كلية هذا التيار . انه مقطع من برديايف ، يقول فيه : «الالحاد ليس الا احدى التجارب التي تتألف منها حياة الانسان ، لحظة جدلية في معرفة الله . المرور بمرحلة الالحاد يمكن ان يعني تطهيرا لفكرة الله ، تخليصا للانسان من السوسيومورفية» . العبارة الاخيرة تبين ان برديايف ، هو ايضا ، يرى في طريقة تجريده الفرد من المجتمع «مأثرة» الالحاد الديني الجوهرية . برديايف : **الجدل الوجودي للالهي والانساني** ، باريس ١٩٤٧ ، ص ٢٦ .

ويسميه بشكل صحيح «وهماً بصريا» «phantasme» .

هذا التعارض الجديد بين كيركغارد وشوبنهاور هو ، هو ايضا ، نتيجة للتطور التاريخي ، للأزمة التي تتفاقم في الكينونة الاجتماعية للطبقة البرجوازية. ان الموقف الرجعي القائم على الانصراف عن كل مشاركة في الممارسة الاجتماعية، الشكل النموذجي لطور الاعادة المستنقعي ، بالتالي الوسيلة النموذجية التي تتيح اجراء «تحييد» رجعي للمثقفين ـ الموقف الذي سيعود بعد فشل ثورة ١٨٤٨ الى حَوز قيمته العامة ـ لم يعد ممكنا ان يكفي اثناء حقبة ازمة الاربعينات . موضوعيا ، يصل كيركغارد ، كما يصل شوبنهاور ، الى هذا «التحييد» الرجعي، الى هذا الرفض الرجعي للممارسة الاجتماعية . غير انه ، بدلا من ان يعارض هذه بالموقف التأملي في الحالة الطاهرة ، القائم على الانصراف عن الحياة ، يعارضها بفاعلية «حقيقية» ، «وجودية» ، هي ، بالطبع ، وقد رأينا ذلك ، ترى نفسها، بعناية مساوية ، مطهّرة من كل تحدد اجتماعي ، وتشكل هكذا بالواقع فاعلية محض وهمية . هي مع ذلك فاعلية تجد نفسها مزودة بكل محمولات العمل «الداخلية» ، توصَف فلسفيا بأنها تحقق ـ في النفس ـ جميع الافعال الاكثر تنوعا لفاعلية فعلية ، فاعلية تظهر هكذا بوصفها انعكاسا وهميا للعمل نفسه ، وان كان فيها كل ما يجعل ان العمل هو حقا عمل ، الا وهو موضوعية الحياة الاجتماعية ، قد مُحي .

كيركغارد نفسه ، في بعض لحظات خاصة كان يشعر نفسه فيها محمولا الى النقد الذاتي ، لمح ـ كما في ومضة ـ واقع ان هذه القطعة الرئيسية في منظومة فكره قد لا تمثل بالاساس الا كاريكاتورا عن العمل . يكتب (في ١٨٥٤) في يومياته : «هل يمكن تخيل شيء اكثر مدعاة للضحك من ان نريد استخدام رافعة أثقال من اجل رفع دبّوس» . ولكن ، بالضبط ، هذا الطابع الكاريكاتوري، الوهمي ، الذي تمحضه الداخلية الخالصة التي يحبس نفسه فيها ، لفكر كيركغارد ، كان له أن يمكّنه من ان يصيب ، في فترة أزمة الاربعينات ، بعض النفوذ ، وفي حقبة الازمة الكبرى لما بين حربي الامبريالية العالميتين ، نفوذا واسعا جدا ولم يختف بعد حتى اليوم . اذ لئن ، من جهة ، كان اختفاء التعيينات الاجتماعية للممارسة يسهّل اخذ موقف لصالح النظام القائم ، فان مظهر الممارسة منجهة اخرى يمحض تحييد الانتلجنتسيا ـ تحييدها باللاعقلانية ـ رنة اكثر حسما وفعلا في رجعيتها مما كانت في التأمل الشوبنهاوري . وعند ورثة الفكر الكيركغاردي المتأخرين في عصر الامبريالية ، هذه الرنة ستزداد شدة ايضا ، فالوجودية الحديثة تملك ـ بفضل طريقة هوسرل الفينومينولوجية ـ وسائل أرهف ايضا لتزيل تماما التحديدات الاجتماعية العيانية . ان خلفاء كيركغارد الحديثين يزيلون من الممارسة كل محتوى عياني ، كل محتوى تاريخي واجتماعي واقعيا ، ولكنهم يحفظون من هذا وذاك هيكلا عظميا مشوّها ، تحت

شكل الموضوعية الأونطولوجية المزعومة (انظر «On» ✱ هايديغر) . فالممارسة الوجودية لم تعد تكتفي بأن تعارض ، كما كان يفعل كيركغارد ، بين الانشغال الفارغ ، الذي لا هدف له ولا قيمة أخلاقية ، انشغال الذين يهتمون بـ «التاريخ» ، والانشغال محض الداخلي بخلاص النفس . انها تريد بالاضافة الى ذلك أن توهمنا بأننا ، في واقع الأونطولوجيا المطهَّر «الحق» ، في «الحالة» او «الموقف» ، نختار نفسنا بحرية ، نحقق «مشروع»نا (سارتر) . هذه الطريقة الوجودية في محو محتوى ، اتجاه ، الخ ، التحديدات الاجتماعية ، هي التي جعلت ممكنا ، بالامس ، «خيار» هايديغر «الحر» لصالح هتلر .

هذا التصور للفاعلية الوهمية هو الخطوة الحاسمة التي حققها كيركغارد الى ما ـ بعد شوبنهاور في تاريخ اللاعقلانية . وسيخطو نيتشه من بعد ذلك ، تحت هذه الحيثية ، خطوة اضافية ايضا ، في اتجاه رجعية اكثر تصميما ايضا وأكثر نضالية ايضا . ولكن كل التعارض الذي يتظاهر هنا بين شوبنهاور وكيركغارد يجب ان لا يجعلنا نهمل قرابتهما العميقة ، بخاصة في المسائل التي تنتسب الى الإثيقا . حين ، في الخمسينات من القرن ، قرأ كيركغارد شوبنهاور ، أظهر اهتماما بالغ الحرارة بهذه الفلسفة . ولكنه ، وهو ذهن نافذ ، وضع مباشرة اصبعه على أضعف نقطة في مثل هذه الإثيقا ، وذكّر بأنه «أمر ثقيل وخيم دوما ان تُعرض إثيقا لا تمارس أي سلطة على من يعلّمها ...» (٦٩) . في مكان آخر ، حين يُصدر شوبنهاور زعم «انه اول من اعطى التمرين الزهدي مكانا في منظومته» ، ينعت كيركغارد ، بسأم وسخط ، هذا القول بأنه «ثرثرة أستاذ» (٧٠) . وهنا يقرر فحص موقف شوبنهاور من الفلسفة الجامعية التي يحتقرانها كلاهما بالتساوي : «ولكن ما الذي يميز اذاً شوبنهاور عن استاذ ؟ في المرجع الاخير أليس هو فقط كون شوبنهاور يملك ثروة شخصية ؟» . يستخلص من ذلك ان شوبنهاور ليس بالتمام حرا من شبهة أن يكون ـ بالمعنى السقراطي للكلمة ، اي في معنى بالغ الاهمية بالنسبة لكيركغارد ، ما دام يمثل الشكل غير ـ المسيحي لـ «الوجود» ـ سفسطائيا خالصا وبسيطا .

لكن كيف سيصمد كيركغارد نفسه للمحنة التي خلالها وُجد شوبنهاور خفيفا

[✱ On صيغة للمجهول في الفرنسية = المرء ، هم ، الخ ، نحن ، ضمير فاعل يشير بصورة غامضة الى شخص او عدة اشخاص (أصله من l'homme = الانسان) . ـ مفهوم ومصطلح اساسي في فلسفة هايديغر . «ان ذات او هو Soi العادية اليومية هو الـ On الذي يتكون في و بـ التأويلات السارية المفعول بين الناس» . والـ On غير حق ، inauthentique ، زائف ...]

٦٩ ـ كيركغارد ، **اليوميات** ، م٢ ، ص ٣٤٥ وبعدها .

٧٠ ـ **اليوميات** ، م٢ ، ص ٣٦٨ وبعدها .

اكثر مما يجوز ؟ يجب عليه قبل كل شيء ان يعترف بأن الدلالة «الوجودية» التي يرتديها الاستقلال المادي الناتج عن ثروة شخصية انما تلعب بالنسبة له ايضا دورا مقرّرا ، تماما كما بالنسبة لشوبنهاور . وهو على ما يكفي من النزاهة لكي يروي ذلك صراحة — على الاقل لجريدته اليومية : «لئن اصبحت كاتبا ، فهذا مردّه جوهريا اليها (الى خطيبته) ، الى سودائي — والى مالي» (٧١) . وفي مقطع آخر : «ولكن حتى اذا اعتبرْتُ حياتي ككاتب معزولة تماما عن باقي وجودي ، فثمة واقعة مؤسفة تبقى دوما ، الا وهي انني كنت محظوظا من ناحية : لقد استطعت ان اعيش حياة مستقلة . أعترف بذلك تماما وأشعر انني بهذا القدر صغير جدا تجاه الرجال الذين عرفوا ان يحيوا حقا حياة الروح في فقر حقيقي» (٧٢) . على هذه النقطة اذاً ، ليس عند كيركفارد ما يلوم شوبنهاور عليه: فلسفتهما ، فلسفة هذا وذاك ، تجد تتويجها في موقف رجل يدير ظهره لبلبلة المجتمع اليومية ، في موقف «مستقل» ، داخلي محض ، من عليائه ينظر هذا وذاك باحتقار عميق الى شغيلة الفلسفة (الاساتذة ، وأولا هيغل) ، بينما يتبين ان اساس هذا الموقف الرفيع يجب ان يُبحث عنه لا في الإثيقا نفسها بل في الاستقلال المالي لصاحبيه . وهذه الملاحظة تأخذ كل قيمتها بالنسبة لتاريخ الفلسفة اذا تذكرنا ان البرجوازية في حقبتها الصاعدة قد انتجت فلاسفة جسدوا على امتداد حياة غنية بالتضحيات هذا الموقف الايجابي ، الذي يلعنه صاحبانا ، نحو «الحرفة» (صحيح انهم لم يكونوا يؤيدون لا مقدماتهما ولا نتائجهما اللاعقلانية والرجعية) . كفانا ان نذكر أسماء سبينوزا او ديدرو او ليسنغ .

اهم من ذلك ايضا واقع ان كيركفارد ، هو ايضا ، فيما يتصل بالتحقق «الوجودي» لإثيقاه ، ليس البتة بعيدا عن تبني الحل الشوبنهاوري لهذه المسألة ، طبعا في شكل اكثر تحجّبا ، أقل كلبية . لنذكّر مرة اخرى ايضا بذلك المقطع الذي فيه ينكر كيركفارد على معاصريه حق ان يقولوا انهم مسيحيون . ونجد في المقطع المذكور بين قوسين الجملة القائلة «كذلك لا أعتقد انني انا رجل كهذا» . وفي الاعتبارات التي تشكل خاتمة هذا المؤلف ، نقرأ : «اذا كان بالمقابل لا يوجد شخص في زمننا يجرؤ على اخذ مهمة وطابع رجل الاصلاح ، اذاً فليبق النظام القائم

---

٧١ — **اليوميات** ، م١ ، ص ٣٧٣ .

٧٢ — **اليوميات** ، م١ ، ص ٣٨٤ . يمكن ان نكثر من هذه الشواهد الى ما نشاء . نحيل القراء الذين قد يهتمون بهذا الجانب من سيرة كيركفارد قبل كل شيء الى حواره مع اميل بوسن Boesen — قبل وفاة كيركفارد بقليل («**اليوميات** ، م٢ ، ص ٤٠٧») ، وأيضا الى ذكريات ابنة شقيقته هنرييت لوند ، المرجع نفسه ، م٢ ، ص ٤١٣ . ما يهمنا هنا ليس تقديم تفاصيل عن سيرة حياته ، بل فقط تبيان العلاقة الموجودة بين إثيقا «سامية» ، فوق المجتمع ، وقاعدتها المالية البرجوازية بشكل عادي .

النظامَ القائم ، شرط ان يتفضل ويقبل الاعتراف ــ كما تريد الحقيقة ــ بأنه من وجهة النظر المسيحية لا يمثل سوى اقتراب ضعيف تماما من المسيحية» (٧٣) .

ماذا نجد هنا غير موقف شوبنهاور ــ موقفه النظري والعملي ــ ازاء الزهد ؟ كيركفارد يعلق على هذا الموقف لشوبنهاور ، سنرى لتوّنا بأية مفردات . ولكن، اذا في هذا التعليق وضعنا كلمة «مسيحية» بدلا من كلمة «زهد» ، وجدنا انفسنا ليس فقط امام نقد ذاتي لكيركفارد ، نقد ذاتي ساحق وساحق بقدر ما هو غير واع ، بل ايضا امام حجة جديدة تدلل على ان المآل الاعلى لفلسفته ليس تجديدا للمسيحية بقدر ما هو لون جديد من الالحاد الديني واللاعقلاني . يعلن كيركفارد : «أن يكون الزهد قد وجد من الان فصاعدا مكانه في المنظومة ، أليس هذا علامة تدلل ــ بصورة غير مباشرة ــ على ان زمنه قد ولّى ؟ كان هناك زمن فيه كان الزهد مسألة طباع . ثم جاء زمن تُركت فيه للنسيان كل حكاية الزهد هذه . وها احد يأتي مفاخرا بأنه اول من يجعل له مكانا في منظومته . ولكن بالضبط هذه الطريقة في الانشغال بالزهد تدلل بشكل كاف على ان الزهد بالنسبة لصاحبنا بعيد عن ان يكون موجودا بمعنى الكلمة الحقيقي ... . هكذا ، فان شوبنهاور ، بعيدا تماما عن ان يكون بالحقيقة متشائما ، هو بالاكثر ممثل لفن لفت الانتباه او اثارة الاهتمام . يجعل بمعنى ما الزهد موضع فائدة او طرافة . والحال ، ان الاغراء الاكثر خطرا الذي يمكن تقديمه في عصر متعطش الى اللذات ــ والذي ستنتج عنه بالنسبة للعصر اكبر الاضرار ــ هو تكرير اللذة حتى انطلاقا من الزهد . فمن ذلك سيأتي العصر الى اعتبار الزهد وكأنه ليس قضية طباع وخلق، الى حفظ مكان له في المنظومة» (٧٤) .

هذا النقد الذاتي غير الواعي سديد ، ويزيده سدادا كون كيركفارد هنا ــ ايضا دونما ارادة ــ يعترف اولا بأن المسيحية ملك للماضي : كونه يعالجها بواسطة الجدل الكيفي وكونه يعطي الدين مكانا في «المراحل» (مكانا في المنظومة) هما الدليل على ذلك . وذلك بشكل خاص لهذا السبب الا وهو ، كما بيّنا لتوّنا ، ان الطابع محض الاثيقي ، العملي ذاتيا ، للدين ، هو وهم لكيركفارد ، ان كيركفارد ــ تماما مثله مثل هيغل او شوبنهاور ــ انما خالق منظومة ليس غير . ثانيا وخصوصا لان كيركفارد يبيّن هنا بكثير من القوة كم هو خفيف وفي غير مكانه ، فالقضية هي المعضلات الاثيقية الحاسمة ، كل الاخراج المسرحي المكرّس لجعل الزهد «مفيدا ممتعا طريفا» عند شوبنهاور ، الى اي درجة هذا الاخير يأتي لملاقاة الميول التلذذية لعالم منحطّ . ولكن حال كيركفارد مماثل بدقة . وليس هذا صدفة : ان مطالب او اشتراطات من نوع الزهد البوذي او المسيحية «المفارقة» تكون اذا ما ارادوا حقا ان يأخذوها على محمل الجد ــ في عصر الراسمالية ، بل

٧٣ ــ كيركفارد : **الاعمال** ، م١١ ، ص ١٨٨ .

٧٤ ــ كيركفارد : **اليوميات** ، م٢ ، صص ٣٦٨ وبعدها .

الامبريالية ، حماقات في غير زمانها ، ويكون أنبياؤها رجالا شاذين تماما لا يقف عندهم احد .

لئن وصل شوبنهاور وكيركفارد الى نفوذ دولي فهذا مرده بالضبط الى هذا الطابع لمنظومتهما : ان كل إثيقا برجوازية يجب ان تكون ذا طابع متناقض . على البرجوازي المتوسط تنطبق أقوال ماركس: «ان **البرجوازي** يتصرف ازاء مؤسسات نظامه وعهده مثل **اليهودي** ازاء **الشريعة** . انه يتحايل او يلتف عليهن كلما كان الامر ممكنا ، في كل حالة خاصة ، ولكنه يريد ان يحترمهن كل الآخرين» (٧٥) . هذه الحالة القائمة تنعكس بشكل اكثر تعقيدا عند المثقفين البرجوازيين . في عصر البرجوازية الصاعدة ، في العصر الذي كانت فيه أوهام البرجوازية عن طبيعتها الطبقية مبرَّرة تاريخيا ، ظهرت محاولات لحل هذه التناقضات فلسفيا على قاعدة الرسالة الاجتماعية والتاريخية للبرجوازية . مناقشة العلاقة بين البرجوازي والمواطن تعرِّف احدى أهم مسائل هذه المجموعة من المعضلات وتمثل محاولة شريفة القبض بالمفهوم على التناقضات الموضوعية لطابع البرجوازية الطبقي .

لكن حين تظهر في كل عنفها تناقضات الرأسمالية ، حين ينتهي النضال من اجل التصفية الكاملة لبقايا الاقطاعية ، حين تنفتح جبهة دفاع البرجوازية ضد البروليتاريا ــ الارض الوحيدة التي عليها تخوض النضال جديا ــ من الطبيعي أن ينفتح في الإثيقا ايضا عهد الأبولوجيتيقا [الدفاع ، التبرير] . تحت شكلها المبتذل ، انها تؤيد بصورة مباشرة كل الرياء والمداهنات التي يدعو اليها هذا الاتجاه في تطور المجتمع البرجوازي المتوسط . اما الاشكال غير المباشرة فهي تقود الى تأييد المجتمع البرجوازي ، على الصعيد الاخلاقي ، بالتواءات اكثر تعقيدا . الابولوجيتيقا غير ــ المباشرة بأسرها ترتكز على موقف قوامه رفض ، نفي ، كل نوع من واقع (كل نوع من مجتمع) جملة ، بحيث ان النتيجة الاخيرة لهذا النفي تقود الى تأييد للرأسمالية ، أو على الاقل الى تسامح عطوف حيالها . على الصعيد الاخلاقي ، الدفاع غير المباشر ينزع قبل كل شيء الى اسقاط حظوة كل نوع من فعل عملي بالجملة ، وبخاصة كل ميل الى ارادة تحويل المجتمع . وهو يبلغ هذا الهدف بعزله الفرد وباقتراحه عليه مثلا عليا اثيقية رفيعة بحيث امام جلالها السامي تبدو اهداف الفاعلية الاجتماعية صائرة محض ركاكة ، محض تفاهة ، تبدو آخذة في الشحوب والذوبان . ولكن حتى تصل الى نفوذ واقعي ، واسع وعميق حقا ، لا تستطيع إثيقا كهذه الاكتفاء باقتراح مثل اعلى سام . بل عليها في الوقت نفسه (وهذا ايضا بمساعدة حجج اثيقية سامية) ان تعفي من ملاحقته . اذ ان التحقيق الواقعي لمثل اعلى كهذا يمكن ان يضع الفرد المنتمي الى البرجوازية المنحطة امام مهمة ستظهر له شخصيا صعبة قدر صعوبة النشاط الاجتماعي . عندئذ تصير جدوى وظيفة الدفاع غير المباشر ، وهي الصرف الفعلي عن العمل ،

---

٧٥ ــ ماركس ــ انجلز : **الايديولوجيا الالمانية** ؛ برلين ١٩٥٣ ، ص ١٨٢ .

مشكلة . ان البرجوازي الانحطاطي ، والمثقف الانحطاطي بشكل أخص ، يحتاج الى أخلاق أرستقراطية ترفعه ولكن لا تلزمه بشيء . انه يريد – بينما بالواقع هو يتمتع بكل امتيازات الطبقة البرجوازية – أن يمتلك فضلا عن ذلك ، حتى يرفع هذه المتعة اكثر ، الشعور بأنه استثناء ، بل وبأنه يدفع هذا «الاستثناء» حتى التمرد ، حتى اللامراعاة . وهو هكذا انما فقط ينقل ويضع في ميدان «الروحية الخالصة» أنانية البرجوازي العادي المنشغل فقط بنفسه ، ولكن مع اعطاء ذاته التمتع الروحي بأن يشعر ذاته فوق هذا البرجوازي العادي بما لا حد له ، بأن يجد نفسه في تعارض جذري مع الاخلاق السوقية للبرجوازية .

وحده التقاء هاتين العمليتين يستطيع ان يقود الدفاع غير المباشر الى أداء وظيفته الاجتماعية ، في ميدان الاخلاق ، اداء كاملا . عليه ان يخلق منظومة من السلوكات معقدة ، بعيدة عن الممارسة اليومية ، ومستجيبة لتطلبات المثقفين وحاجاتهم الروحية، ولكن نواتها الاكثر صميمية والاكثر عمقا تظل مع ذلك – تحت مظاهر خارجية مصعّدة ، محمّسة ، مشوّهة – هي هذا الشكل الاساسي لكيان البرجوازية الاجتماعي وللاثيقا التي تعبّر عنه ، الذي قبل قليل استعرنا تعريفه عن ماركس . الأبولوجيتيقا ، في ميدان الاخلاق ، لها كمهمة ان تعيد في سبل تطور البرجوازية الرجعي الانتلجنتسيا المتمردة احيانا ، مع صون كل اراداتها المدّعية الوعي او الوجدان الطيب الفكري والاخلاقي . شوبنهاور وكيركغارد كانا رائدين طليعيين في اختراع مثل هذه الطرق . خلفاؤهما تلامذة الجيل الثاني (لا نستطيع ان نحسب نيتشه واحدا منهم ما دام قد اتى اللاعقلانية بتطوير خلّاق في اتجاه الرجعية المناضلة) لم يخترعوا من بعدهما شيئا جوهريا . لقد اكتفوا بتكييف هذه الطرق مع الحاجات المتزايدة الرجعية للبرجوازية الامبريالية ، ببساطة تخلّصوا اكثر فأكثر من بقايا المنطق والصدق الباقية عند شوبنهاور وكيركغارد . صاروا اكثر فأكثر مدافعين – مبررين خالصين عن الانحطاط البرجوازي «sans phrase» ✶ .

[✶ بالفرنسية في نص ج. لوكاكش : بلا جمل ، بلا شرح ، بلا ثرثرة .]

الفصل الثالث

نيتشه ، مؤسس لاعقلانية الطور الامبريالي

- I -

يمكن القول بوجه عام ان انحدار الايديولوجيا البرجوازية ينبثق من نهاية ثورة ١٨٤٨ . بالتأكيد يبقى بعد ، لاسيما في الادب والفن ، اكثر من مُتابع لحقبة صعود البرجوازية وليس في أعماله شيء من انحطاط . يكفي التفكير بـ ديكنز و كِلر ، بـ كوربه و دوميه . بالاضافة الى ذلك ، ان الحقبة الممتدة بين ٤٨ و٧٠ غنية بالوجوه الانتقالية ، الذين باتت ابداعاتهم من الان تقدم ملامح من انحطاط دون ان يسمح لنا مع ذلك الشيء الجوهري في عملهم بإلحاقهم بالانحطاط ، وهكذا فلوبير او بودلير . في العلوم النظرية ، بخاصة الاقتصاد والفلسفة ، بدأ الانحدار قبل ذلك بشكل محسوس . بالنسبة للاقتصاد البرجوازي مع تفكك مدرسة ريكاردو بين ١٨٢٠ و١٨٣٠ ، بالنسبة للفلسفة البرجوازية مع انحلال الهيغلية ، بين ١٨٣٠ و١٨٥٠ ، ومن بعد ذلك لا هذه ولا ذاك أنتج أي شيء أصيل ولا أي شيء موجّه نحو المستقبل . في الميدان الاول والميدان الثاني ساد عهد أبولوجيتيقا الرأسمالية . العلوم التاريخية عرفت وضعا مماثلا . واقع ان علوم الطبيعة حققت في هذه الاثناء تقدما عظيما ، ما دام عمل داروين الكبير يقع بين

٤٨ و٧٠ ، لا يغير شيئا في مجمل الحالة . في هذا الميدان الاخير حصلت اكتشافات خصبة حتى هذه السنوات الاخيرة . هذا لا يمنع انه لوحظ في الوقت نفسه ضرب من انحلال او تلف في الطرائقية العامة وتطور فلسفة برجوازية متزايدة الرجعية في علوم الطبيعة ، بينما كانت النتائج التي احرزتها هذه العلوم تخدم في نشر أفكار رجعية ، بعزيمة متنامية . (لن نتكلم هنا عن التطور الايديولوجي لروسيا . في روسيا ، ثورة ١٩٠٥ هي التي تمثل ما كانته في الغرب ثورة ١٨٤٨ ، ولكن لم تمض اثنتا عشرة سنة حتى كان انتصار الثورة الاشتراكية) .

اذا اعتبرنا مجموعة هذه الوقائع ، استطعنا القول ، دون تشويه النسب الصحيحة ، ان سنتي ١٨٧٠ – ١٨٧١ تمثلان هما ايضا انعطافا في التطور الايديولوجي . تسمان باديء ذي بدء نهاية حقبة تشكل الدول القومية الكبيرة في اوروبا الوسطى ، الامر الذي يلبي عددا من المطالب الكبيرة التي صاغتها الثورات البرجوازية . على اي حال هذه نهاية الثورات البرجوازية بالنسبة لاوروبا الغربية ولأوروبا الوسطى . بالتأكيد نلاحظ في المانيا وايطاليا ، ولا نقول شيئا عن النمسا – المجر ، غياب بعض من بين التحولات الاكثر جوهرية التي كانت لتسفر عنها ثورة برجوازية حقة ، كما نلاحظ بقاء شتى بقايا من الاستبداد الاقطاعي . ولكن باتت ثورة تقودها البروليتاريا ، هي وحدها تسمح بتصفية هذه البقايا . منذ ذلك الحين ، الثورة البروليتارية تدع وجهها يظهر بوضوح في ملامح كومونة باريس . سابقا كانت ايام حزيران قد وَسمت مفصلة ثورة ٤٨ ، ليس فقط لفرنسا ، بل لاوروبا بأسرها : ختمت بخاتمها حلف البرجوازية والطبقات الرجعية ، هزيمتها قرعت جرس نهاية الثورة الديمقراطية لذلك العصر . الامل الواهم في قدرة انتصارات البرجوازية هذه على اعادة «نظام» نهائي ، انهار بسرعة . بعد فترة استراحة قصيرة نسبيا ، على الاقل في نظر التاريخ ، عادت التحركات الجماهيرية للطبقة العاملة الى الظهور ، ما دامت سنة ١٨٦٤ شهدت تأسيس الاممية الاولى وما دامت البروليتاريا في سنة ١٨٧١ توصلت ، لفترة وجيزة نسبيا وعلى نطاق عاصمة واحدة ، الى اخذ السلطة . كانت كومونة باريس ، أول دكتاتورية للبروليتاريا .

العواقب الايديولوجية لهذه الاحداث كانت كبيرة . اكثر فأكثر تتوجه مساجلة البرجوازية العلمية والفلسفية ضد خصمها الجديد ، الاشتراكية . بينما في طور الصعود كانت الايديولوجيا البرجوازية تقاتل منظومة الاستبداد الاقطاعي وكانت الاتجاهات المختلفة تصنَّف حسب طريقة مواجهة هذا الصراع ، فان العدو الرئيسي ، في الحقبة التي نعنى بها ، هو الان فلسفة البروليتاريا . هكذا فقد سيقت جميع الفلسفات الرجعية الى تغيير موضوعها او لحنها واشكال تعبيرها . اثناء طور صعود البرجوازية ، كانت الفلسفة الرجعية تدافع عن النظام المطلق الاقطاعي ، ثم ، تحت شكل الاعادة ، كانت تدافع عما بقي من الاقطاعية . ان قوام الموقع الاصيل الذي يحتله شوبنهاور هو ، كما رأينا ، انه اول من أعلن

مفهمة للعالم هي بآن رجعية وعمداً **برجوازية** . مع ذلك كان لا يزال رفيق نضال الرجعي الاقطاعي شيلنغ ، في كـل القدر الذي فيه كان هذا وذاك يعتبران ان خصمهما هو الاتجاهات التقدمية للفلسفة البرجوازية : المادية والطريقة الجدلية.

بعد ايام حزيران ، وأكثر ايضا بعد كومونة باريس ، السجال الرجعي وجب عليه ان يغير بالكامل اتجاه هجوماته . من جهة ، لم يعد ثمة فلسفة برجوازيـــة تقدمية تستدعي المحاربة . بقدر ما تحدث شجارات ايديولوجية من هذا النـــوع ـ وهي على السطح تحتل مكانا كبيرا ـ ليست القضية قبل اي شيء ســــوى خلافات خططية حول افضل طريقة لاخراج الاشتراكية من امكان إلحاق الاذى . ليست سوى فروق تفصل مختلف جماعات البرجوازية الرجعية . من جهة بات الخصم الرئيسي يملك من الان نظرية . رغم الجهود التي يبذلها العلم البرجوازي، يصير كل يوم صعبا اكثر تجاهل الماركسية . ويصير كل يوم محسوســـا اكثر لايديولوجيي البرجوازية الرئيسيين ان خط مقاومتهم الرئيسي يجب ان يمر بهنا وان عليها يجب ان يركزوا افضل قواهم . هكذا تأخذ الفلسفة البرجوازية طابعا دفاعيا ، يظهر ويتأكد بالحقيقة على نحو بطيء بما فيه الكفاية و لا بلا تناقضات. ازاء الماركسية ، طالما هيمنت خطة الصمت . ثم رئيَت تولد من حين الى آخر محاولات لاستخلاص من المادية التاريخية ما كانوا يعتبرونه «قابلا لان يُستخدم» ولادخاله ، بعد تشويهه بما يناسب ، في اطار الايديولوجيا البرجوازية . فقط بعد الحرب الامبريالية الاولى وبعد انتصار ثورة اوكتوبر الاشتراكية الكبرى فـي روسيا تأكد هذا الاتجاه . ولكن منذ البداية امكن تبيُّن ظهور هذا الطابع الدفاعي في واقع ان الفلسفة البرجوازية سيقت الى وضع مسائل والى الدخول فــــي مناقشات عن الطريقة لم تكن تتولد من حاجاتها الداخلية : كانت تُفرض عليها من قِبل حضور خصمها الجديد . الاجوبة التي اعطتها عنها تتفق ، بداهة ، بالنسبة لكل حالة ، مع المصالح الطبقية للبرجوازية .

مع نيتشه نحن فقط مع المرحلة الاولية في هذا التطور . ولكن منذ هـــذه المرحلة نستطيع ملاحظة وجود بعض التغيرات الهامة . قوامها في هذا ، وهو ان لاعقلانيي الحقبة السابقة ، مثل شيلنغ او كيركغارد ، كان لا يزال بوسعهم ، في مساجلتهم ضد جدل هيغل المثالي ، ان يضعوا احيانا اصبعهم على عيوبه الفعلية. بالتأكيد لم يكونوا يستخلصون من هذه الانتقادات ، الصائبة احيانا ، ســـوى نتائج كلها مندارة نحو رجوع الى الماضي . ولكن يبقى مع ذلك انها في نظر تاريخ الفلسفة تحتفظ بفائدتها . ولكن الحالة صارت غير ذلك تماما حين باتت القضية هي الكفاح في المقام الاول ضد المادية الجدلية والتاريخية . في هذه اللحظة تجد الفلسفة البرجوازية نفسها خارج وضعية القيام بنقد حقيقي ، انها لا تستطيـع حتى أن تفهم بشكل صحيح موضوع مجادلتها . وليس لها ان تختـــار الا بين وسيلتين : إما المجادلة ضد الجدل ، وضد كل نوع من مادية ، اولا علـــى المكشوف ، ثم تحت أشكال محجوبة اكثر فأكثر ، واما اللجوء الى ديماغوجيـــة

تضع في معارضة الجدل الحق جدلا ـ زائفا .

ولكن ليس هذا كل شيء : ان نهاية المناقشات المبدئية الكبرى داخل البرجوازية قد وسمت ايضا ، عند الفلاسفة البرجوازيين ، اختفاء معرفة جيدة لموضوعهم . شيلنغ ، كيركغارد ، ترندلنبورغ ، كانوا ما يزالون يعرفون بشكل رائع فلسفة هيغل . شوبنهاور ، وهو على هذه النقطة ايضا سلف الانحطاط البرجوازي ، ينقد هيغل بدون ان يكون أخذ عنه معرفة ولو سطحية . ولكن حين تكون المسألة هي العدو الطبقي ، يبدو ان كل شيء مسموح به وأن الامانة العلمية كفَّت عن كونها مطلوبة او مقبولة . ان علماء ، لا يجرؤون في ميادين اخرى على اصدار رأي الا بعد ان يأخذوا بشكل وجداني متأنٍ معرفة موضوعهم ، يسمحون لانفسهم هنا ان يطلقوا بشكل خفيف تأكيدات نقلوها عن آراء خالية كآرائهم من الاساس ، ولا يفكرون لحظة واحدة بأن يلجؤوا الى المصادر حتى حين تكون القضية مسائل وقائع وحسب . ذلك سبب آخر من هذه الاسباب التي تخفض الصراع الايديولوجي الذي كان يقف في مستواه في حينه النقد اللاعقلاني والرجعي للجدل الهيغلي .

هل لنا اذاً الحق في تأكيد ان كل عمل نيتشه يمثل ، على امتداد حياته ، مجادلة لا تنقطع ضد الماركسية والاشتراكية ، مع انه وضوحا لم يقرأ في يوم من الايام سطرا واحدا من ماركس او انجلز ؟ نعتقد اننا نستطيع ، مع ذلك ، أن نفعل . لسبب ان كل فلسفة انما هي محددة ، في محتواها وفي طريقتها ، من قِبل صراعات الطبقات التي تعاصرها الفلسفة المعنية . الفلاسفة ، شأنهم شأن العلماء او الفنانين او المثقفين الآخرين ، بوسعهم ان يتجاهلوا في كثير او قليل هذه العلاقة الواقعية ، بل بوسعهم على سبيل الاحتمال ان لا يأخذوا وعيها قط، يبقى مع ذلك ان الموقع الذي يتخذونه في ما يدعى ب «المسائل الاخيرة» معيَّن على النحو المذكور . ما يقوله انجلز عن رجال القانون يصحّ بالاحرى على الفلاسفة : «ان انعكاس العلاقات الاقتصادية تحت شكل مبادىء قانونية ... يحصل بدون ان يعيه الذين يفعلون ، ورجل الحقوق يتخيل انه يعمل بواسطة قضايا او أحكام قبلية في حين انها ليست سوى انعكاسات اقتصادية» . لهذا السبب يفكر انجلز ان ايديولوجية من الايديولوجيات انما تنتسب بوعي «الى وثائق فكرية محددة نُقلت اليها من قِبل أسلافها» (١) . ولكن هذا لا يمنع ان اختيار هذه التقاليد، وطريقة الحكم عليها واستخدامها ، وكذلك النتائج المستخلصة من النقد الذي يُجرى لها ، هي في نهاية الحساب محدَّدة من قبل الشروط الاقتصادية ومن قبل صراعات الطبقات التي تثيرها هذه الشروط . الفلاسفة يعلمون بالغريزة ما لهم ان يدافعوا عنه وأين يقع عدوّهم . بالغريزة ايضا يحزرون ما هي الاتجاهات

---

١ ـ انجلز ، رسالة الى كونراد شميدت بتاريخ ٢٧-١٠-١٨٩٠ . ماركس ـ انجلز : **دراسات فلسفية** ، باريس ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ .

المعتبرة «خطرة» في عصرهم ويجهدون للقيام ضدها بالكفاح .

في الفصل السابق بيّنا بأي أسلوب انتظم الدفاع الرجعي الحديث ضد التقدم في الفلسفة ، اي ضد الطريقة الجدلية . واستطعنا أن نستنتج ، بالضبط من الاشكال التي اتخذها أسلوب الرد هذا ، جوهر وطريقة اللاعقلانية الحديثة . في الملاحظات الآنفة ، حاولنا اخيرا ان نبيّن ، بالخطوط العريضة ، الاسباب الاجتماعية التي أعطت الخصم وجها جديدا بشكل جذري ، وكيف تَعبَّر هذا التحول في الفلسفة ايضا . والحال ، من الواضح ، اذا اعتبرنا الفترة التي عمل فيها نيتشه ، ان كومونة باريس ونمو الاحزاب الاشتراكية الجماهيرية ، بخاصة في المانيا ، وكذلك الاشكال التي كان يتخذها النضال الذي كانت تخوضه ضدها البرجوازية ، لا بلا نجاح ، قد أنتجن انطباعا عميقا جدا على نيتشه . سوف نعود بالتفصيل الى الادلة والآثار التي يقدمها عن هذا الانطباع عمله وحياته . الان نريد فقط ان نقيم ، على نحو عام ، أن بالنسبة له كما بالنسبة للفلاسفة الآخرين في زمنه ، ان الاشتراكية من حيث هي حركة ومن حيث هي تصور للعالم قد اصبحت الخصم الرئيسي ، وأن معرفة هذا التغير لجبهة الصراعات الاجتماعية وجبهة نواتجها الفلسفية هي وحدها تسمح بتبيان مفهمة العالم النيتشية في سياقها الصحيح .

لئن كان نيتشه يحتل في تاريخ اللاعقلانية الحديثة موقعا خاصا فهذا مرده، في شطر ، الى الحالة التاريخية التي ظهر فيها ، و ، في شطر ، ايضا الى كون مواهبه الشخصية خارجة قطعا عن المألوف فيما يخص النقطة الاولى ، وهذا يمثل ظرفا ملائما لتطور فكره ، كف نيتشه عن الكتابة في عشية الطور الامبريالي بالضبط . هذا يعني اذاً انه عرف ، خلال العهد البسماركي ، كل منظورات الصراعات القادمة ، انه رأى تأسيس الامبراطورية مع الآمال ثم الخيبات التي رافقته ، انه رأى ايضا سقوط بسمارك و ، مع غليوم الثاني ، بدايات الامبريالية العدوانية على المكشوف . ولكن ايضا انه كان معاصر كومونة باريس ، وبدايات الاحزاب البروليتارية الجماهيرية ، وقوانين الاستثناء ضد الاشتراكية والكفاح البطولي الذي خاضه الكادحون ضدها . الا انه لم يعش الحقبة الامبريالية . وهذا ما يصنع مزية وضعه : استطاع ، بصدد معضلات الطور التالي الكبرى ، او على الاقل تلك التي تعتبرها البرجوازية الرجعية كبرى ، استطاع ان يضعها وأن يحلها في شكل أسطوري . هذا الشكل الاسطوري سهّل النفوذ الذي مارسه . ليس فقط لانه كان اكثر فأكثر هو الطريقة المفضلة عند فلاسفة الطور الامبريالي ، بل ايضا لانه اتاح لنيتشه ان يطرح المعضلات الثقافية والاخلاقية للامبريالية في حدود عمومية بحيث ان نيتشه ، رغم تغيرات الحالة والتغيرات الخططية التي أجرتها البرجوازية ، استطاع ان يبقى هو اول هؤلاء الفلاسفة . كان أولهم قبل الحرب العالمية الامبريالية الاولى وظل أولهم بعد الثانية .

هذا النفوذ الدائم الذي عرّفنا الان امكانيته الموضوعية ما كان يمكن ان يوجد

ابدا لو لم يكن نيتشه مفكرا أصيلا وموهوبا بشكل مرموق . انه يملك قدرة استباق دقيقة خاصة ، ولقد كان بالغ التحسس بالمشكلات التي تغذّى بها العالم الفكري الطفيلي للعصر الامبريالي ، التي خضّته وأقلقته ، كما وبنوع الاجوبة التي كان بوسعها ان ترضيه على النحو الافضل . وقد استطاع ايضا ان يحيط بقطاعات واسعة من الثقافة، وأن ينير مسائلها الملتهبة بحكَم مقتضبة aphorismes ذكية . استطاع ان يعطي هذا الفريق من الطفيليين الثقافيين الذين كانت تخضهم غرائز التمرد ، او يخضهم ببساطة بعض الاستياء ، رضى بعض المواقف ذات المظهر الفائق ـ الثورية التي كانت تسحرهم ، بينما في الوقت نفسه كان يعطي عن جميع هذه المسائل اجوبة ، او على الاقل كان يشير الى اجوبة ، بحيث يُرى يندفق من كل هذه النواعم والدقائق محتوى البرجوازية الامبريالية الطبقي المتين الرجعية .

هذا الطابع المزدوج يوافق الحالة الاجتماعية لهذه الطبقة وبالتالي يوافق ذهنيتها وحساسيتها وذلك بثلاثة أشكال . اولا ان تناوب حس بالدقائق مرهف وفرط حساسية استيط صعب مع انفجارات من الوحشية هيستيرية في احيان كثيرة ، يؤلف ا علامة المميّزة لجميع أشكال الانحطاط . طابع آخر وثيق الارتباط بالأول : الاستياء العميق الذي تولده الثقافة المعاصرة ، ما يدعوه فرويد «الانزعاج في الحضارة» ، مع الثورة التي تنجم عنه ، الثورة التي لا تستطيع بأي حال ان تقود «الثائر» الى التخلي عن امتيازاته الشخصية كطفيلي ، ولا ان تضع قواعدها الاجتماعية موضع سؤال . لذا فان اصحاب هذا العصيان يحيّون بحماس فلسفة تصادق على الطابع الثوري لسخطهم ، وفي الوقت نفسه تعرف ان تحوله ، فيما يخص المحتوى الاجتماعي ، الى مناورة ضد الديمقراطية والاشتراكية . ثالثا اخيرا ، ان نفوذ نيتشه تَمارس في الوقت الذي كان فيه انحدار الطبقة البرجوازية ، انحطاطها ، يبلغ درجة تغيّر معها الحكم الذاتي الذي يصدره عنها البرجوازيون انفسهم تغيّرا عميقا . فأثناء فترة طويلة ، كان نقّاد المعارضة ، التقدميون ، هم وحدهم الذين كشفوا ودمغوا أعراض الانحطاط ، بينما كانت الغالبية الكبرى من المثقفين البرجوازيين لا تزال تأكل وتشرب من وهم انها تعيش في «افضل العوالم الممكن» وتدافع عن الذي كانت تعتقد انه «صحة» او «عافية» أيديولوجيتها ، عن طابعها التقدمي . الان بالعكس تصير فكرة الانحطاط ، الشعور بأنها منحطة ، تصير اكثر فأكثر المعضلة المركزية للبرجوازية المفكرة حين تأخذ وعي نفسها . هذا التحول يترجمه واقع انهم يتلذذون في النسبوية ، في العاب النرجسية ، في التشاؤم والعدمية . وهذا كثيرا ما يولّد عند مثقفين شرفاء يأسا صادقا يمكن ان يتحول الى روح تمرد حقيقية (مسيحانية ، الخ) .

مع تحليله السيكولوجي للحضارة ، وأفكاره الاستيطيقية وأفكاره الخلقية ، نيتشه هو على الارجح الممثل الاكثر موهبة وذكاء والاغنى بالالوان الدقيقة لهذا الاخذ لوعي الانحطاط . ولكن اهميته لا تنحصر في هذا . اذ تعرّف على ان

الانحطاط هو الظاهرة الاساسية في التاريخ البرجوازي لزمنه ، شرع يبحث عن السبل التي يستطيع بها الانحطاط ان يتجاوز نفسه . فالمثقفون الاكثر حياة ، الاكثر انفتاحا ، كانوا حتما منساقين ، بمجرد ولوجهم فلسفة الانحطاط هذه ، الى السعي الحثيث وراء تجاوزها . هذا الطموح كان يجعلهم عندئذ حساسين لقوة الجذب التي كانت تصدر من نضالات الطبقة الجديدة المتنامية ، الا وهي البروليتاريا . أشرفهم كانوا يرون في طريقة حياتها وفي أخلاقها علامات شفاء ممكن للمجتمع ـ وبالتالي (وهذا ما يهمهم بالدرجة الاولى) علامات شفاء لامراضهم الخاصة . القسم الاكبر من هؤلاء المثقفين لم تكن عنده بالحقيقة اية فكرة عن المدى الاقتصادي والاجتماعي لتحوّل اشتراكي واقعي . كانوا ينظرون اليه من زاوية الايديولوجيا الخالصة ولم تكن لديهم من جراء ذلك فكرة واضحة عن العواقب التي يمكن ان يستتبعها قرار الانضمام الى الحركة الجديدة ، العواقب التي كانت تشمل قطيعة جذرية مع طبقتهم ذاتها . بمجرد تحققها كانت هذه القطيعة ستنعكس حتما على حياة المثقف المعني الخاصة . مهما يكن غموض وتشوّش هذه الحركة ، فهي تمتد الى دوائر هامة من الاوساط الثقافية البرجوازية الاكثر تقدمية ، وتتظاهر ، قبل اي شيء ، كما هو طبيعي ، بعنفها وزخمها في طور الازمة . (ونرجو القارىء أن يتذكر هنا الفترة التي ألغيت فيها القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكيين ومصير الطبيعانية ، الحرب العالمية الاولى والحركة التعبيرانية في المانيا ، البولانجية وقضية دريفوس) .

«الطلب الاجتماعي» الذي تلبيه فلسفة نيتشه هو «انقاذ» او «تحرير» نموذج مثقف برجوازي وتعيين الوسيلة التي تجعل بالنسبة له نافلا القطع مع البرجوازية بل وكل توتر جدي معها ، الوسيلة التي تصون وربما تعزز وتقوي الاحساس المعنوي اللطيف بأنه متمرد ، بتقريرها ورسمها تعارضا فاتنا بين الثورة الاجتماعية ، «السطحية» و«الخارجية» ، وثورة «أعمق» ، «كوسمية وبيولوجية» ، «كونية وحياتية» . بالطبع ان «ثورة» من هذا النوع ستصون جميع امتيازات البرجوازية وستلاحق بشغف الدفاع عن وضعية امتيازات مثقفي الحقبة الامبريالية البرجوازيين والطفيليين . انها «ثورة» موجهة ضد الجماهير ، «ثورة» يحركها خوف اصحاب الامتياز من ضياع مزاياهم الاقتصادية والثقافية ، الخوف الاناني الذي ينكرونه بإعطائه تعبيرا من جيَشان وعدوان . الدرب الذي يعينه نيتشه لا يخرج من حدود الانحطاط ، المرتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الفكرية والعاطفية لهذه الاوساط . ولكن منذ ان اخذوا عنه وعيا جديدا ، يظهر هذا الانحطاط في نهار جديد : في الانحطاط نفسه تختبىء البذور الخصبة لتجديد جذري للبشرية . هذا «الطلب الاجتماعي» كان موجودا في «تناسق سابق» مع مواهب نيتشه ، مع ميوله الفكرية الاكثر صميمية ، مع كل علمه . شأنه شأن الاوساط الاجتماعية التي كان يخاطبها ، كان نيتشه نفسه منشغلا قبل أي شيء بمعضلات الثقافة وخصوصا بمعضلات الفن والاخلاق الفردية . السياسة لا تظهر ابدا عنده الا

كأفق مجرد ومصوَّف . في مضمار الاقتصاد كان جهله يساوي جهل المثقف المتوسط في زمنه . لقد لاحظ مهرنغ بحق ان حجج نيتشه ضد الاشتراكية لم ترتفع يوما فوق مستوى الحجج التي كان يستخدمها أناس من أمثال ليو Leo و ترايتشكه (٢) . والحال ، ان هذا الزواج بين مناهضة الاشتراكية ، المناهضة الاكثر تفاهة وحماقة في ابتذالها ، ونقد مرهَف وأحيانا مناسب ومصيب للثقافة والفن (انظر على سبيل المثال هجماته ضد فاغنر والطبيعانية) ، هو ما يصنع سحر أفكار وشكلعرض نيتشه لدى مثقفيالعهد الامبريالي. سوف تكون فرصة رؤية أي فُتن مارست طوال الحقبة الامبريالية . بدءاً ب جورج براندس ، شترندبرغ ، كل جيل جيرهارد هاوبتمان ، حتى أندريه جيد و مالرو . وهذا السحر لا يقتصر بتاتا على الاكثر رجعية من بينهم . ان كتّابا تقدميين بوضوح ، او عملهم ذو محتوى تقدمي ، مثل هاينريش وتوماس مان او برنارد شو ، تلقّوا تأثير نيتشه. بل وكان له وقع قوي جدا في نفس بعض المثقفين الماركسيين . وقد حدث لرجل مثل مهرنغ ان يصدِر عنه ، لفترة ، الحكم الآتي : «ان النيتشية أنفع ايضا للاشتراكية من ناحية اخرى . بلا أي شك ، كتابات نيتشه فاتنة للشبان الفلائل ذوي موهبة ادبية كبيرة الذين ما زال ممكنا ان ينموا في حضن الطبقة البرجوازية والذين هم باديء بدء أسرى أحكامها ــ المسبقة الطبقية . ولكن ، بالنسبة لهم ، لا يمثل نيتشه سوى انتقال ، حد عبور الى الاشتراكية» (٣) .

هذا يكفي لتعليل قاعدة نيتشه الاجتماعية وشدة نفوذه ، ولكن ليس دوامه. فهو يعلل بمواهب الفيلسوف التي لا يرقى اليها شك . من لانغبهن ، الالماني على طريقة رمبراندت (٤) ، الى كستلر و برنهام وسواهما من زبانية ايامنا ، ان كتّاب الرجعية الهجّائين العاديين لم يستطيعوا ان يفعلوا في يوم من الايام سوى الاستجابة ، بروح مناسبة ، لحاجات البرجوازية الامبريالية ، بتشييدهم بناء ديماغوجيا متفاوت المهارة . أما نيتشه ، كما سوف نرى بالتفصيل ، فقد استطاع ان يدرك ويصوغ في مؤلفاته بعضا من الملامح الاكثر اساسية والاكثر ديمومة في السلوك الرجعي الخاص بطور الامبريالية والحروب العالمية والثورات. للحكم على نيتشه ، في قياسه الحقيقي ، تجب مقارنته بمعاصره ادوارد فون هارتمان الذي جمّع في فكره الاحكام ــ السابقة المبتذلة ، أباطيل البرجوازي الرجعي لما بعد ١٨٧٠ ، «البرجوازي الصحيح السليم» ، اي المشبَع . لهذا أحرز في البداية نجاحا اكبر بكثير من نجاح نيتشه ، ولذا ايضا ، غداة مجيء

---

٢ ــ مهرنغ ، **الاعمال** ، برلين ، ١٩٢٩ ، ٦ ، ١٩١ .

٣ ــ مهرنغ ، «حول السيكوباثيا الروحية» لـ كورت آيسنر ، في جريدة **نويه تسايت** ، السنة العاشرة ، المجلد ٢ ، الصفحات ٦٦٨ وبعدها .

٤ ــ تلميح الى **رمبراندت مربيا** تأليف لا نغبن (ملاحظة المترجم الفرنسي) .

الطور الامبريالي ، سقط في النسيان .

صحيح ان كل شيء عند نيتشه يصدر ويتقدم من خلال اساطير : هي التي اتاحت له ان يمسك ويعرّف بعض اتجاهات عصره . فقد كان يجهل كل شيء عن الاقتصاد الرأسمالي وما كان من جراء ذلك يستطيع ان يلاحظ سوى أعراض البنية ـ الفوقية ، وهي الأعراض التي وصفها وحدها . هذا اللجوء الى الاسطورة يفسر ايضا بواقع ان نيتشه ، الفيلسوف الرئيسي للرجعية الامبريالية، لم يعرف في حياته العهد الامبريالي . انه للامبريالية ما كانه شوبنهاور المرجعية البرجوازية لما بعد ١٨٤٨ . كلاهما عاشا عصرا لم ينتج سوى بذور وتباشير العصر الذي كان سيخلفه . بالنسبة لفيلسوف ليس في وسعه ان يتبين القوى الفاعلة الحقيقية ، لم يكن ممكنا القبض على هذه الاشارات المنبئة الا في شكل طوباوات وأساطير . أن اهمية نيتشه الفلسفية آتية من كونه ، رغم ذلك كله ، استطاع أن يثبت بعض الملامح ذات الديمومة . أجل ، ساعدته في هذا مواهبه ككاتب جمل مقتضبة لاذعة وكمبدع اساطير ، المواهب التي سنتحدث عنها قريبا . فالاساطير والحكم المقتضبة يمكن بالفعل ، حسب المصالح الموقتة للبرجوازية واتجاهات ايديولوجييها ، أن تجمع وأن تؤوّل بأشكال مختلفة و ، عند اللزوم، متناقضة . ولكن كونهم يستخدمون في كل مرة نيتشه «جديدا» انما يبين ان ثمة تواصل تحت هذه التغيرات : تواصل المعضلات الاساسية للامبريالية كما لحقبة تؤلف كلا واحدا ، من وجهة نظر المصالح **الدائمة** للرجعية البرجوازية ، معتبرة ومؤوّلة حسب الحاجات **الدائمة** لطفيليي البرجوازية الفكريين .

مما لا شك فيه ان الرجل الذي يستطيع ان يلقط سلفا اشارات من هذا النوع انما يتمتع بموهبة ملاحظة وحساسية للافكار وقدرة تجريد نادرات . من وجهة النظر هذه ، ان موقع نيتشه التاريخي هو كفيل موقع شوبنهاور . بالنزوع الرئيسي لفلسفتهما ، يلتقيان بشكل وثيق . لن نثير هنا معضلات تأثير تاريخية و فيلولوجية . انني أعتبر المحاولات الراهنة لفصل نيتشه عن لاعقلانية شوبنهاور ولإلحاقه بفلسفة الانوار وبهيغل ألعابا صبيانية . او بالاصح انها تمثل اسوأ ترقيع للتاريخ . أجل ثمة بين شوبنهاور و نيتشه فروق ، فروق تعمقت مع سير تقدم نيتشه وأخذه وعيا أوضح عن ميوله الخاصة . ولكن هذه الفروق مردها بالاحرى الى عصريهما . انها فروق في الوسائل المستخدمة في مكافحة التقدم الاجتماعي .

لقد استعار نيتشه من شوبنهاور مبدأ التلاحم الطرائقي، ولكنه عدّله وطوّره من اجل تكييفه مع الكفاح ضد خصم جديد : هذا ما دعوناه ، في فصلنا الثاني الابولوجيتيقا غير المباشرة للرأسمالية . هذا المبدأ الاساسي يتخذ بطبيعة الحال، في شروط صراع طبقات أشد قسوة ، أشكالا عيانية هي جزئيا جديدة . في عصر شوبنهاور ، النضال ضد فكرة التقدم كان يؤول ، في نهاية الحساب ، الى اسقاط الحظوة ، فكريا وخلقيا ، عن أي شكل من أشكال الفعل العملي . نيتشه، على العكس ، يحث ويحرض على الالتزام النشيط بالرجعية والامبريالية . يظهر على الفور أن نيتشه كان عليه لهذا الغرض ان يستبعد الثنائية الشوبنهاورية ،

ثنائية التمثيل والارادة ، وأن يُحل محل أسطورة الارادة ، الاسطورة البوذية ، أسطورته هو : ارادة القوة او السلطان . كذلك لم يبق له ما يعمله برفض التاريخ رفضا اجماليا ومجردا ، كما صاغه شوبنهاور . بطبيعة الحال ، لا يؤمن نيتشه اكثر مما يؤمن شوبنهاور بواقعية التاريخ . الا ان دفاعه عن الامبريالية العدوانية يأخذ شكل أسطرة للتاريخ . اخيرا ، كي نكتفي بالعوامل الجوهرية ، ان أبولوجيتيقا شوبنهاور هي أجل ، في شكلها ، أبولوجيتيقا غير مباشرة ، ولكنها لا تمنع انه يفصح بشكل صريح عن عواطفه السياسية الرجعية ، بل وبطريقة استفزازية وكلبية . عند نيتشه على العكس ، ان مبدأ الابولوجيتيقا غير المباشرة ينطبق ايضا على أشكال التعبير . ولذا فان مناصرته للامبريالية الرجعية يعبر عنها بموقف فائق ــ الثورية . النضال ضد الديمقراطية والاشتراكية ، أسطورة الامبريالية ، الدعوة الى نشاطية بربرية ، يقدَّمن كانهن تحوّل عجيب ، «تبديل القيم» ، او ايضا كأنهن غسق للآلهة : دفاع ــ تبرير ــ تمجيد الامبريالية غير المباشر صار ثورة الديماغوجيين الزائفة .

في فلسفة نيتشه ، المحتوى والطريقة هما على ارتباط وثيق بشكل التعبير الادبي ، الذي هو الـ «أفوريسم» ، أي «التعريف» ، الحكمة المقتضبة . هذا الشكل الادبي سمح بالتغيرات او التلونات التي خضع لها النفوذ الطويل الذي مارسه نيتشه . حين ، كما في عشية الهتلرية ، او الان بعد سقوط هتلر ، غدا من الضروري اجتماعيا اجراء تأويل جديد ، فان مراجعة وتعديل المحتوى الدائم لفلسفة نيتشه ليس لهما الصعوبات التي تصادف مع مفكرين عرضوا تصورهم عن العالم في شكل منظومي . (بالحقيقة ، ان المصير الذي يعرفه ديكارت وكنط وهيغل في الطور الامبريالي يبين ان الرجعية لا تتراجع امام هذه الصعوبات ايضا) . بيد ان المهمة سهلة سهولة خاصة مع نيتشه : حسب حاجات اللحظة ، توضع في الصدارة وتجمع على نحو مغاير هذه او تلك من حكمه المتقضبة . الى هذا ينضاف اعتبار آخر : حتى وان كانت الاهداف الاساسية التي يلاحقها نيتشه تنسجم مع الموقع الايديولوجي للمثقفين الطفيليين ، فاذا ما جرى التعبير عنها على نحو مكشوف وبصورة نسقية منهجية ، فانها على الارجح ستنفّر شرائح واسعة لا يمكن اهمال رد فعلها . اذاً ليس البتة من قبيل الصدفة ان مفسري نيتشه ، فيما عدا بعض التأويلات النادرة (تأويل أسلاف الهتلرية المباشرين) ، يتعلقون ويتشبثون بنقده للثقافة وبسيكولوجياه الاخلاقية كي يجعلوا منه مفكرا «جريئا» ، مهتما فقط بالمعضلات الروحية لما يدعى بالنخبة الفكرية والاخلاقية . هكذا رآه براندس و زيمل ، ثم برترام و ياسبرس ، وهكذا يراه اليوم كاوفمان . هذا صحيح من وجهة نظر طبقتهم ، اذ ان الغالبية الكبرى من بين الذين كسبوا هكذا لنيتشه سيكونون اكثر استعدادا ، بتفسير من هذا النوع ، للقيام بالافعال العينية التي تنبع من ذلك . ان كتّابا كـ هاينريش و توماس مان هم هنا استثناءات .

بما اننا هنا امام ناتج الشكل الحكمي ــ الافوريستي ، فلنواجهه من حيث هويته هذه . كثيرا ما لام الفلاسفة الجامعيون نيتشه على كونه بلا منظومة وكونه بالتالي ليس فيلسوفا حقا . لقد كان نيتشه خصما معلنا لكل نوع من منظومة : «اني أحذر جميع المفكرين المنهجيين ، أتجنب مصادفتهم . ان ارادة بناء منظومة هي نقص أمانة» (٥) . ذلك ميل عام استطعنا ملاحظته عند كيركغارد ، وليس ظاهرة معزولة وعرضية . الازمة الفلسفية للبرجوازية ، الازمة التي كانت علامتها انحلال الهيغلية ، كانت تمثل اكثر بكثير من اخذ وعي نواقص منظومة فلسفية ما. كانت ازمة فكرة المنظومة بالذات ، كما كانت موجودة ومهيمنة على فكر البشر منذ عدة أ'وف من السنين . مع منظومة هيغل كان يختفي طموح كبير : ترتيب جملة العالم حول مبدأ مركزي وعرض قوانين صيرورته بحدود مثالية ، اي بحدود الوعي البشري . لا نستطيع ان نعرض هنا حتى ولا بخطوط كبيرة التغيرات الاساسية التي ترتبت على الانحلال النهائي لفكرة منظومة مثالية . أجل نعلم انه حتى بعد هيغل قام جامعيون مثل فوندت Wundt ، كوهين ، ريكرت ، بإنشاء منظومات . ولكننا نعلم ايضا انهم في تاريخ الفلسفة ظلوا بلا اية اهمية . ورأينا كذلك ان افلاس فكرة المنظومة قد ولّد في الفكر البرجوازي نسبوية ولاأدرية بلا قاع او اساس . وكأن الضرورة التي كانت تلزمه بالتخلي عن عملية المنظمة المثالية كانت تفرض عليه ايضا التخلي عن موضوعية المعرفة ، عن التسلسل او الترابط العياني للاشياء في الواقع ، وعن امكان معرفته . ولكننا نعلم ايضا ان الانهيار النهائي للمنظومة المثالية كان له كعاقبة حتمية اكتشاف العلاقات الواقعية التي تحكم الواقع الموضوعي ، اي المادية الجدلية . مجادلا ضد أوجين دوهرنغ ، الذي كان معاصرا لنيتشه ، يحدد انجلز على النحو التالي طابع الحالة الجديدة للفلسفة: «وحدة العالم الواقعية هي في ماديته» (٦) . تلك وحدة تسعى العلوم المختلفة الى ان تعكسها (ان تقترب منها اكثر فأكثر على الدوام) وأن تقبض عليها مفهوميا : الفلسفة هي تركيب [وحدة جامعة مركبة] مبادىء وقوانين هذه المعرفة . التسلسل المنهجي المنظومي لم يختف اذاً . ولكنه لم يعد يظهر في شكل «الجواهر» المثالية ، بل دائما كانعكاس مقترب عن هذه الوحدة ، عن هذا الترابط ، عن هذه المجموعة من القوانين ، الموجودة والفاعلة موضوعيا ، بصورة مستقلة عن الوعي الذي نأخذه عنها ، في الواقع نفسه .

لئن كان نيتشه يرفض كل منظومة ، فهذا بموجب اتجاهات عصره النسبوية واللاأدرية . سوف نرى انه كان اول الفلاسفة (وأكثرهم نفوذا) الذين جعلوا

---

٥ ــ نيتشه ، **الاعمال الكاملة** ، الجزء ٨ ، ص ٦٤ . ننقل نص نيتشه عن طبعة **الاعمال الكاملة** في ١٦ مجلدا ، عند كرونر ، لايبتسيغ . في الصفحات اللاحقة ، سنذكر فقط الجزء والصفحة .

٦ ــ انجلز ، **آنتي ــ دوهرنغ** ، م.١٠ ، باريس ١٩٥٠ ، ص ٧٥ .

اللاأدرية أسطورة . ليس من شك في ان اختيار شكل الحِكَم المقتضبة مرتبط ارتباطا وثيقا بالموقع الذي يتخذه . ولكن هناك شيء آخر . يمكن ان نلاحظ ، في تاريخ الايديولوجيات ، ان جميع المفكرين الذين وجدوا انفسهم قادرين على ملاحظة بدايات تطور اجتماعي ، وأدركوا سلفا العناصر الجديدة وسعوا ، بخاصة فيما يتصل بالفلسفة الاخلاقية ، الى القبض على هذه العناصر مفهوميا ، قد فضّلوا على الدوام شكل المحاولة او شكل الحكمة المقتضبة ، لانه يمكّن من التعبير ، على نحو مناسب جدا ، عن خليط يجمع محض الشعور المسبق بالمستقبل ، محض استشعاره ، من جهة ، وملاحظة أعراضه وقرائنه وتقديرها الواضحين الدقيقين ، من جهة اخرى . هكذا عند مونتيني Montaigne وعند ماندفيل ، عند كتّاب الاخلاق الفرنسيين من لاروشفوكو الى فوفنارغ والى شانفور . بالمناسبة ، نيتشه أحب كثيرا أسلوب هؤلاء الكتّاب . هذا التفضيل الشكلي يذهب سويا مع تعارض فيما يتصل بالاساس او المحتوى : هؤلاء الاخلاقيون الكبار ، الذين كانوا في غالبيتهم تقدميين ، قاموا مقدما ، في المجتمع الاستبدادي والاقطاعي الذي كانوا فيه يعيشون، بنقد اخلاق الرأسمالية. أما نيتشه ، لئن كان قد استشعر المستقبل ، فلكي ، بعكس هؤلاء ، يؤيد رجعية معزّزة ، رجعية الطور الامبريالي . ولكن قرابتهم ، محض الشكلية ، تكمن في حقيقة انهم استبقوا المستقبل ، دون سواها .

اذاً ينطرح السؤال : هل لنا حق التكلم عن منظومة «نيتشية» ؟ نحن نفكر أن الارتباط المنهجي المنظومي لافكار فيلسوف من الفلاسفة هو ظاهرة أقدم من المنظومات المثالية وأنه يبقى بعد افلاسها . ليس بكبير اهمية ان يعطي الترابط المنظومي صورة عن الواقع صحيحة تقريبا او كاريكاتور هذا الواقع تحت فعل المصالح الطبقية او الاحكام ــ المسبقة المثالية : من حيث هو ترابط منظومي لا بد ان نجده عند كل فيلسوف جدير بهذا الاسم . هذا الترابط لا يتطابق في الهوية مع المخطط الذي بموجبه يبني الفيلسوف عمله . لقد بيّن ماركس ضرورة البحث عن واقامة الارتباط الفعلي والمنظومي بين القِطع ، بصدد هيراكليت وإبيقور ، وكان يضيف : «حتى عند فلاسفة مثل سبينوزا أعطوا شكلا منظوميا لاعمالهم ، ان البنية الداخلية الحقيقية لمنظومتهم تختلف جدا عن الشكل الذي فيه صمموها وقدموها » (٧) .

---

٧ ــ رسالة ماركس الى لاسال ، بتاريخ ٣١ــ٥ــ١٨٥٨ . في **رسائل وكتابات فردينان لاسال** ، اصدار جوستاف ماير ، برلين ١٩٢٢ ، ٣ ، ١٢٣ .

II

نحن نعتقد انالمركز الذي حوله تنتظم أفكار نيتشه هو الهجوم ضد الاشتراكية، النضال من اجل دفع المانيا امبريالية . علما بأن هذه الفكرة المركزية لم تتبلور بطبيعة الحال الا تدريجيا . أما أن نيتشه كان في شبابه وطنيا بروسياً متحمسا فهذا ما لنا عنه شهادات عديدة : بل ان هذا التعاطف يؤلف احد العوامل المحددة لفلسفة شبابه . يقينا ليس صدفة ولا نتيجة فورة شباب بسيطة انه اراد ، بأي ثمن ، المشاركة في حرب ١٨٧٠ ، وأنه ، لمّا كانت صفته كأستاذ في مدينة بال تمنعه من حمل السلاح ، تطوع لعدم وجود سبيل آخر كممرض في الجيش . وامر على الاقل ذو دلالة ان شقيقته (صحيح ان أقوالها هي احيانا موضع شك) تسجل بصدد حرب السبعين : «منذ تلك اللحظة لعله شعر بعمق ان الشكل الاعلى والاقوى لارادة الحياة لا يتعبَّر في صراع مزر من اجل الوجود بل في ارادة القتال ، في ارادة القوة والهيمنة» (١) . على اي حال ، من الواضح ان هذا الحماس للتشاؤم الحربي لا يناقض بتاتا اقتناعات نيتشه الاخرى في شبابه . نجد مثلا في دفاتره لخريف ١٨٧٣ المقطع الآتي : «نقطة انطلاقي هي الجندي البروسي: هنا يوجد اتفاق فعلي ، ارغام ، جدية ، وانضباط ، حتى فيما يخص الشكل»(٢).

اذا كنا نرى بوضوح الى اين يذهب عطف نيتشه الفتى ، فاننا نرى ترتسم بنفس الوضوح صورة خصمه الرئيسي . مباشرة بعد سقوط كومونة باريس ،

---

١ ــ اليزابيت فورستر ــ نيتشه : **عزلة نيتشه** ، لايبتسيغ ، ١٩١٤ ، ص ٤٣٣ والصفحات التالية .

٢ ــ **الدفاتر** ، ١٠ ، ٢٧٩ .

يكتب الى صديقه البارون دو غِرسدورف : «نستطيع ان نأمـــل من جديد ! رسالتنا **الالمانية** باقية ! شجاعتي اكبر مما كانت في اي وقت ، اذ لم يغرق كل شيء في التفاهة اليهودية ــ الفرنسية ، في ما يدعونه الاناقة ، او في خضّات الزمن الحاضر المتهمة . ما زالت توجد بسالة ، بسالة المانية ، اي شيء آخر تماما غير الاندفاع الشهير لجيراننا المؤسفين . فوق قتال الامم رأينا يظهر رأس الثعبان الدولي ذي السبعة رؤوس ، لقد انتصب ، مباغِتا وهائلا ، ونذيـــرا بصراعات المستقبل التي ستكون من نوع آخر» (٣) . محتوى هذا القتال ، الموجّه آنياً ضد حركة الفكر التي تقف عقبة امام الانبساط الكامل لايديولوجيته ، كان قد عُرِّف ، قبل بضعة شهور ، في مشروع اهداء **مولد التراجيديا** الى ريتشـــارد فاغنر . هنا ايضا ، نقطة الانطلاق هي انتصار البروسيين : «سنرى قريبـــا انحدار القوة التي نبغضها ، لانها تمثل الخصم المؤكَد اكثر من اي خصم آخر لكل عمق فلسفي ولكل تأمّل فني . انها تمثل حالة مرَضية باثولوجية تعانيهـــا النفس الالمانية ، خصوصا منذ الثورة الفرنسية العظمى ، ونفضاتها العصبيـــة المتجددة دوما تعتري الطبائع الالمانية الافضل تكوينا ، ولا نذكر شيئا عن الجمهور الكبير الذي نجد في قلبه هذه العلة المدعوة باسم جميل دناس بشكل فظيع ، هو «ليبرالية» » (٤) .

سرعان ما نرى يظهر ، بمساواة النضال ضد الليبرالية ، النضال ضـــد الاشتراكية . الكراس المكرس لـ د. ف. شتراوس موجه ضد «التفاهة الثقافية» لليبراليين : هذه الهجمات لها من التحليق والذكاء وخفة الروح ما جعل حتى ماركسيا مثل مهرنغ ينخدع حول طبيعتها الحقيقية . مهرنغ يفكر ان نيتشه في هذا المؤلَف «قد دافع بما لا يقبل الشك عن أمجد تقاليد الثقافة الالمانية» (٥) . ولكن نيتشه نفسه يكتب ، في مسوداته المهيّئة لمحاولته **عن مستقبل مؤسساتنا التعليمية** (١٨٧١ ــ ١٨٧٣) : التعليم المعمّم ، اي البربرية ، يؤلف بالضبـــط مقدمة الشيوعية . . . . التعليم المعمم يتحول الى حقد ضد التعليم الحقيقي . . . . لاسال قال ان اكبر شقاء للشعب هو ان لا تكون له حاجات . لذا فالجمعيـــات العمالية للثقافة تعمل جاهدة ، وقد ذُكر لي ذلك من جهات مختلفة ، لتوليـــد حاجات . . . . اذ ان الاتجاه الى تعميم الثقافة يجد مصدره في علمنتها الكاملة، في اخضاعها للاثراء الذي تكون هي وسيلة له ــ بتعبير آخر لتصور عن السعادة الارضية بالغ الفظاظة» (٦) . نرى اذاً أن فكر نيتشه الفلسفي كان ، منذ البداية،

---

٣ ــ رسالة الى البارون ده غرسدورف ، تاريخ ٢١-٦-١٨٧١ .

٤ ــ ٩ ، ١٤٢ .

٥ ــ مهرنغ ، **الاعمال الكاملة** ، ٦ ، ١٨٢ .

٦ ــ ٩ ، ٤٢٥ .

منذارا ضد الديمقراطية والاشتراكية .

هذا الموقع والمنظورات التي يوفرها تؤلف القاعدة التي عليها شيد نيتشه تصوره للهيلينية * . التعارض بين نيتشه والتقاليد الثورية الحركة البرجوازية يغدو هنا القبض عليه سهلا جدا . وليس كثيرا نفكر هنا بمبدأ الديونيسية ** الذي شهَر اول مؤلفات نيتشه الكبرى . فهذه الفكرة ما زالت تنتمي الى ما يدعوه نيتشه نفسه «ميتافيزيائي ، ميتافيزياء فنان» . فقط في وقت لاحق ، في سن النضج، حين سيكب جوهريا على معضلة تجاوز الانحطاط، تأخذ هذه الفكرة كل معناها . ما يجب توضيحه قبل كل شيء هو على اي اساس شاد رؤيته الجديدة للهيلينية . والحال ، الفكرة السيدة هي ان العبودية ضرورية لكل شكل للثقافة حق .

لو اكتفى نيتشه بالتشديد ، من وجهة النظر التاريخية البسيطة ، على الدور الذي لعبه الرق في الثقافة اليونانية ، لكان قد سجَّل حقيقة وحسب . وهو عدا ذلك يحيل على ف.ا. فولف F.A. Wolf ، الذي عبَّر عن هذه الفكرة قبله(٧) . هذه المشاهدة التاريخية كانت قد انتشرت ، ليس فقط بفضل نهضة العلم التاريخي المعممة ، بل ايضا لانهم ارادوا الطعن في «الاوهام البطولية» الثورة الفرنسية ، التي كان منظروها قد تجاهلوا الرق ، ليجعلوا من ديمقراطية المدن القديمة موديل ديمقراطية ثورية حديثة . (في المانيا ، تأثرت فكرة الهيلينية من فينكلمان الى هيغل تأثرا واسعا بهذه التصورات) . ما هو جديد عند نيتشه انه يستخدم الرق القديم لنقد الحضارة الحديثة : «يقال ان الاغريق غرقوا بسبب رقهم . من المؤكد اكثر ايضا اننا سنغرق لانه ليس عندنا رق» (٨) .

اذاً ، حين نيتشه ، مع طريقة تذكّر بعض الشيء بمناهضة ـ الرأسمالية عند الرومانطيق ، يضع كل حقبة من حقب الماضي في معارضة الرأسمالية الحاضرة التي يقصد نقدها ، فانه لا يعمل مثل سيسموندي الذي يستدعي تبادل السلع البسيط والخالي من الازمات ، في معارضة الازمات والبطالة الكثيفة . وهو لا يفكر ايضا ، كما كان يفكر كارلايل في شبابه ، بشغل حرفيي العصور الوسطى المرتَّب والذكي المجتهد ، ليعارض به تقسيم الشغل والفوضى في الطور

[* اي «اليونانية» ، الحضارة ، الثقافة ، الروح اليونانية ... لا بأس من التنويه بأن نيتشه كان استاذا للفيلولوجيا الاغريقية في جامعة بال من ١٨٦٨ الى ١٨٧٨] .

[** نسبة الى ديونيزوس او باخوس ، إله العنب والخمر والانجاب . نيتشه يميز الفن الديونيسي (الموسيقى : تمجيد الحياة المأساوي ، الميل الى الاندماج في العالم والاتحاد به) والفن الابوليني (الفنون التشكيلية ، اي المبدأ التأملي) . الحلم الابوليني يعارض النشوة الديونيزية . الدراما الفاغنيرية تصالح المبدأين ...] .

٧ ـ ٩ ، ٢٦٨ .

٨ ـ ٩ ، ١٥٣ .

الرأسمالي ، انما يفكر بدكتاتورية نخبة، تعي تماما واقع أن «الشغل لوثة» وتسمح لها أوقات فراغها بخلق روائع فنية خالدة . بهذه اللوحة عن اليونان يعارض الحقبة الحاضرة : «اليوم ، ليس الرجل الباحث عن الجمال هو الذي يحدد الافكار الكبرى المقبولة من الجميع ، انه العبد . ان أشباحا ، مثل كرامة الانسان او كرامة الشغل هي المنتَجات البائسة لرق يخفي نفسه عن عينيه بالذات . عصر لا حظ له العصر الذي فيه العبيد بحاجة الى أفكار كهذه ، الذي فيه يُدفعون الى التفكير على انفسهم والى الانطلاق نحو اهداف خارج مداهم ! فاتنون منكودو الحظ انتم الذين أهلكتم براءة العبد بتقديمكم اليه ثمار شجرة المعرفة !» (٩) .

ولكن من ستكون هذه «النخبة» التي يريد نيتشه ان يعجل مجيئها باعادته الرق والتي تثير عنده الامل الفتي ، الطوباوي والصوفي ، في ميلاد جديد للثقافة ؟ ان يجب ان يأتي هذا البعث من بربرية جديدة ، فهذا لعله ، عند اللزوم ، ينتج عن ملاحظة وقائع تاريخية . في «المباراة الهوميرية *» (١٨٧١ — ١٨٧٢) ، نيتشه يقدم عن ذلك لوحة من ألوان حية جدا . متابعا مجادلته ضد الأورفيين ** ، يؤكد نيتشه اننا لكي نفهم الثقافة الاغريقية «يجب ان نذهب من واقع ان العبقرية الاغريقية كانت تعطي حق الوجود للغرائز حتى المخيفة التي كانت العبقرية المذكورة قد سجلت وجودها وأنها كانت تعتبرها مشروعة» (١٠) . ليست المسألة اذاً هي السيطرة على الغرائز البربرية وتمدينها وتأنيسها بل هي استخدامها كي نشيد ، بتركيزها في القناة المناسبة ، ثقافة عالية . هكذا يجب ان نفهم وأن نؤوّل مبدأ الديونيزي ، الذي ليس له اية صلة ب «ميتافيزياء فنان» أيا كانت . نيتشه يقول ايضا بحق ، في مشروع مقدمة متأخر لمؤلَف شبابه ، بصدد الديونيزية : «يا له من خجل وخيم أن أتكلم عن شيء بلغة عالِم ، بينما كان في وسعي أن أتكلم عنه بلغة تجربة شخصية» (١١) .

ما يمحض فائدة اجتماعية للغرائز البربرية ، هو ، اذا صدّقنا نيتشه

---

٩ — ٩ ، ١٤٩ .

[* نذكّر بأن هوميروس (ق ٩ قم) يعتبر مؤلف ملحمتَي اليونان ، الالياذة والاوذيسه .]

[** اورفيوس Orphée ، في الميثولوجيا ، اكبر موسيقيي العصر القديم . الحيوانات المتوحشة كانت تنصاع لالحانه العذبة ... . قصة حب شهيرة مع زوجته : نزل الى عالم الاموات لكي يعيدها ، ولكنه خالف اوامر آلهة الجحيم القاضية بأن لا يلتفت وراءه قبل ان يعبر حدود المملكة المذكورة ، وأضاعها . — الموسيقى الدرامية الحديثة استوحت القصة على يد مونتفيردي (ق١٧) وغلوك (ق ١٨) . — الاورفية في اليونان القديمة تراث كبير : ادب ، دين ، اخلاق ، اسرار ، أخويات ، و ، عيد لديونيزوس زاغروس في هذه الاخويات الدينية ...] .

١٠ — ٩ ، ١٤٩ .

١١ — ٩ ، ٢٧٦ .

الشاب ، الصراع في الالعاب والمباريات agôn ★ . مفهوم هو صورة أسطورية عن التزاحم الرأسمالي ، كما نيتشه نفسه سيشرح لنا الان . انه يذكر ، نقلا عن بوزانياس ، مقطع هيزيود ★★ عن الإريسَين : «ال إريس Eris الطيّبة تحث ايضا الرجل غير الحذق على العمل . حين من لا يملك يلقي نظرة على من هو ثري ، فانه يسارع الى العمل مثله ، الى البذر والغرس وملء أنباره بالحصاد. يريد ان يساوي جاره الذي يطمح الى الرفاه . هي خير للبشر هذه ال إريس . اذ هكذا الفخّاري محرِّك مهتاج ضد الفخاري الآخر ، النجار ضد النجار ، الشحاذ يحسد الشحاذ الآخر ، والمطربُ المطربَ الآخر» (١٢) . هذا يقابله نيتشه بالانحلال الحديث : «اليوم يخشون الانانية باعتبارها الشر بذاته ، بينما بالنسبة للأقدمين كان هدف التربية «النزاعية» يميل الى تأمين رفاه مجموع المجتمع والدولة » (١٣) .

اذا رجعنا الان الى فكرة أن الرق يؤلف قاعدة كل ثقافة حقيقية ، رأينا كم هذا المؤلف المبكر ينبىء عن فكر نيتشه اللاحق ، في خطوطه الكبرى ولو تحت شكل غير ناجز . صورتا شوبنهاور و فاغنر ، اللتان رسمهما في حماسة عاطفية جياشة ، تظهران في هذا التسلسل من الافكار بوصفهما ذرائع للتعبير ، تحت شكل نصفه شعر ونصفه فلسفة ، عن أفكار لم تَنضَج بعد تماما . النقد الذي سوف يجريه لكتب شبابه ، بشكل خاص في مؤلفه Ecce homo **«هو ذا الرجل»**★★★ ، يذهب تماما في هذا الاتجاه: «كل ما في تلك السنوات سمعتُه يقال عند فاغنر حول الموسيقا لم يكن له اي صلة بفاغنر على الاطلاق. حين كنتُ أصف الموسيقى الديونيزية فقط وبالتمام ما كنت **انا** سمعت ، فقد نقلت بصورة غريزية وبدّلت ذلك كله حسب الروح الجديدة التي كنت أحملها في نفسي . الدليل على هذا ، **وهل من دليل اقوى**، مؤلفي المعنون **فاغنر في بايروت** ★★★★ . هنا في كل

[★ صراع ، نزاع ، منازعة agonie, agonia ، النزاع الاخير (ضد الموت)] .

[★★ هيزيود Hésiode شاعر (ق٨ قم) لاهوتي فلسفي تربوي . مؤلف «الاعمال والايام» و«الثيوغونيا» اي تسلسل أنساب الآلهة وهو المصدر الاول في معرفة الميتولوجيا الاغريقية .

بوزانياس Pausanias مؤرخ وجغرافي صاحب «وصف اليونان» (ق٢ م)] .

١٢ — ٩ ، ٢٧٧ .

١٣ — ٩ ، ٢٨٠ .

[★★★ كلمة بيلاطس البنطي لليهود (انجيل يوحنا ، ١٩ ، ٥) وهو يشير الى المسيح الذي بيده قصبة بدلا من صولجان وعلى رأسه تاج من شوك . — قول شهير للتعريف او الانباء عن الذات او عن شخص آخر . — عنوان آخر مؤلفات نيتشه الصادرة في حياته ، ١٨٩٤ . — نوبة الجنون أصابته في ١٨٨٩ ، ثم جاء الشلل العام ، أدخل مصحا عقليا في بال ، ثم استقبلته اخته في فايمار حيث توفي سنة ١٩٠٠] .

[★★★★ مدينة في بافاريا، مركز الموسيقار فاغنر وتمثيل اعماله الدرامية. واليوم مقر مهرجان سنوي لهذه الاوبرات ...] .

المقاطع الحاسمة سيكولوجياً ، عن ذاتي أتكلم وعن ذاتي فقط ، يستطيع القارىء بلا خشية ان يضع اسمي او كلمة «زرادشت» حيث النص يحمل كلمة «فاغنر». فاغنر نفسه شعر ذلك ، فهو لم يتعرف على نفسه في عملي» (١٤) . هذا يصح ايضا ، مع بعض التعديلات المخففة ، على اللوحة التي انشأها نيتشه عن شوبنهاور في مؤلف شبابه . ولكن الامر غير ذلك تماما فيما يخص اللوحة الثالثة ، الاسطورية الهيئة هي ايضا : صورة سقراط . سلفا في هذا المؤلف من مؤلفات الشباب ، التعارض الكبير مقام «بين الديونيزي والسقراطي» (١٥) . هذه المعارضة تبسط فيما بعد بحدود استيطيقية ، وعاجلا بوصفها تعارض الغريزة والعقل . في **هوذا الرجل** ، نرى الحركة تكتمل : سقراط يظهر هنا كرجل انحطاط والاخلاق نفسها كـ «قرينة انحطاط» . واذا بنيتشه يعلن انه قام هنا بـ «اكتشاف يمثل تجديدا من الدرجة الاولى في تاريخ المعرفة» (١٦) .

بوجه عام حين تدرس العوامل التي حددت تطور نيتشه اللاحق ، يجري الالحاح تقليديا على الخيبة التي شعر بها ازاء ريشارد فاغنر . سلفا ما قلناه قبل قليل عن موقف نيتشه بالنسبة الى فاغنر يدفع الى التفكير بأننا امام قرينة عن تطوره اكثر بكثير منا امام سبب هذا التطور . نيتشه يكافح في شخص ريشار فاغنر ، وبقسوة متزايدة ، فن المانيا المعاصرة ، باسم امبريالية المستقبل . في سنوات ما بعد ١٩١٨ ، كانت موضة أن تقاتَل أفكار القرن التاسع عشر («قرن الامان والاطمئنان» !) باسم القرن العشرين . نيتشه بتحوله عن ريشارد فاغنر وبشنه فيما بعد مساجلته ضده ، كان يشير سلفا الى الطريقة التي يجب ان تتبع . حقيقة ان الناطقين بلسان الهتلرية قد استمروا في هذا الطريق ، وهم يجعلون من ريشار فاغنر إلهاً ، هذه الحقيقة لا تدلل على شيء . فهم يرفضون فكرة «الامن والطمأنينة» وفي الوقت نفسه يمجدون بسمارك ، الذي يضعه نيتشه ، في حقبته الاخيرة ، دائما تقريبا في تواز مع فاغنر ، ليكافح الاثنين معا . ففي هذه الحقبة بالفعل ، نيتشه يعتبر فاغنر أبرز تعبير فني لانحطاط ممثله الكبير في السياسة هو بسمارك . بحركة مشابهة يتخطى نيتشه أفق فلسفة شوبنهاور . ينبغي ألا ننسى انه ، فيما يخص الجذرية المناهضة للتاريخ ، لم يكن نيتشه الشاب ذات يوم تلميذا أرثوذكسيا لشوبنهاور . فمنذ البداية كان عازما على ان يضع في مكان مناهضة التاريخ المطلقة لاستاذه أسطرة التاريخ ، وهو ميل محسوس في **مولد التراجيديا** ، ومحسوس اكثر ايضا في الاعتبار الثاني من **الاعتبارات الطارئة في غير حينها** . الى هذا يضاف ان نيتشه يعطي

---

١٤ – ١٥ ، ٦٦ .

١٥ – ١ ، ٨٦ .

١٦ – ١٥ ، ٦٣ .

اهمية متنامية للنشاطية التي لا يمكن ان تكون ، بالنسبة له، الا مضادة ـ للثورة. هكذا يميل شوبنهاور ، لاحقا بفاغنر وبسمارك ، يميل اكثر فأكثر الى ان يُقذَف في الانحطاط ويوضع في حساب ما يجب تجاوزه . بطبيعة الحال ، هذا لا يمنع نيتشه من ان يستمر حتى النهاية على الاعتماد على نظرية ـ معرفة شوبنهاور وبركلي ، بعد تكييفها مع نظراته .

اين يجب اذاً البحث عن العوامل الواقعية لتطور نيتشه اللاحق ، عن السمات الاساسية لما يدعى حقبته الثانية ؟ نعتقد انه يجب البحث عنها في الصراعات الاجتماعية والسياسية الاكثر خشونة التي وسمت سنوات ١٨٧٥ ـ ١٨٨٠ ، مع «الكولتوركامبف» * وخصوصا مع القانون الاستثنائي ضد الاشتراكيين . لقد رأينا كم كانت مؤلفات نيتشه الاولى تحمل علامة حرب السبعين ، مع الامل بأن هذه الحرب ستؤدي الى تجديد عام الثقافة . ورأينا ايضا كم كانت آمال نيتشه الشاب غامضة ومشوّشة ، كم كانت منظوراته لاسياسية . رغم اخذه موقفا بتأييد العبودية فقد ظل ذلك فكرة عامة للفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ . بيد ان سنوات ما بين ١٨٧٥ و١٨٨٠ تراه ، من هذه الناحية ، يتغير تغيُّرا على ما يكفي من العمق . لا ، لم يكتسب في هذه السنوات رؤية واضحة عن السياسة ولا خصوصا عن الاقتصاد : ستكون لنا قريبا فرصة ملاحظة كم كان كاهلا بالمسائل الاقتصادية . ولكن ، رغم هذه الظروف غير الملائمة ورغم تشوّش أفكاره ، فان اعتبارات نيتشه على فلسفة الثقافة والتاريخ تسير الان في اتجاه يقربها اكثر من الواقع العياني للحاضر والمستقبل .

بتسبيقنا بشكل مقتضب على ما سيكون علينا ان نقوله ، يمكن تأكيد ان الموقع السياسي الجديد لنيتشه ينتظم حول فكرة وجوب ان تُدفع وأن توضع خارج امكانية الإيذاء الاشتراكية المداهمة ، التي تؤلف دوما العدو الممتاز ، وأن هذا الامر يجب ان يُعمل بمساعدة الديمقراطية . ذلك ان نيتشه يعتبر ان المانيا البسماركية هي ديمقراطية . آماله في انه وجد هنا الدواء للاشتراكية هي اذاً

[* الكفاح لصالح الحضارة ، كفاح بسمارك ضد الكنيسة الكاثوليكية . بدأ النزاع منذ ١٨٧١ واستمر سنوات ، صدرت خلالها قوانين مختلفة : طرد الجيزويت ، فرض الزواج المدني ، حرمان الكنيسة من حق تفتيش المدارس ، اغلاق أديرة الرجال ... ثم مل بسمارك وتفاوض مع البابا الجديد (وصار حزب «الوسط الكاثوليكي» حزبا اساسيا من احزاب الحكومة ، بينما صارت المعارضة الكبرى هي قوة حركة العمال الاشتراكية) . في نفس الوقت الذي انتهى فيه «الكفاح من اجل الحضارة» ، اصدر برلمان بسمارك القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكية والاشتراكيين سنة ١٨٧٨ ، وبدأت هذه الحرب القانونية والبوليسية التي رافقتها اصلاحات لصالح العمال . سقط بسمارك في ١٨٩٠ وبدأ عهد الحكم الشخصي للامبراطور الجديد غليوم الثاني و«السياسة الامبريالية» (الصراع مع بريطانيا على العالم ...)] .

على صلة وثيقة بالسياسة البسماركية ، وليس ذا كبير اهمية ان يكون نيتشه وعى ذلك او لم يعه . ليس بغير دلالة ان العمل الاول في هذه الحقبة ، **انساني ، انساني كثيرا** ، قد صدر قبل ستة شهور من اعلان قانون الاستثناء ضد الاشتراكيين . أجل ايضا أصدره من اجل الذكرى المئوية لوفاة فولتير ، وقد كان اهداء الطبعة الاولى موضع استنتاجات كثيرة . ولكن أليس من الممكن والواجب الطعن في هذه الاستنتاجات حين نقرأ ما يقوله نيتشه عن فولتير ؟ الا نرى ان القضية هنا ايضا هي هذا الكفاح عينه الذي عرّفناه بأنه الكفاح الجوهري في حياته ؟ مع هذا الفرق ، المميز جيدا لهذه الحقبة ، وهو ان نيتشه بات يؤمن بأن فكرة التطور ، التي يمثلها ، حسب رأيه ، فولتير ، هي افضل وسيلة للافلات من الثورة ... . انه في هذا الاتجاه يضع فولتير و روسو في تواز ، والحكمة المقتضبة تحمل عنوانا بالغ الدلالة عن طريقة نيتشه آنذاك : «وهم في نظرية الانقلاب» : «ليست الطبيعة الرصينة لفولتير ، هاوي النظام والتحسينات والاصلاحات ، بل الحماقات الجامحة وأنصاف ـ حقائق روسو ، هي التي أيقظت روح الثورة ، هذه الروح المتفائلة ، التي ضدها أصرخ اليوم : «اسحقوا الشائن !» . هو الذي كبح وكبت لأمد طويل روح فلسفة الانوار ونظرية التطور المتدرّج» (١٧) . سيظل نيتشه أمينا لهذا التأويل لفولتير ، حتى حين سيكون قد تخلى منذ أمد طويل عن أوهام «الانساني ، الانساني كثيرا» . جذرية حقبته الاخيرة تقوده الى التفكير بأنه لئن كان لفولتير مكان بهذا الحجم في تاريخ العالم فذلك فقط لانه كان خصم روسو والثورة . هكذا نقرأ في **ارادة القوة** : «فقط اعتبارا من هذه اللحظة يظهر فولتير رجل قرنه ، الفيلسوف ، حامل لواء التسامح واللاإيمان (حتى ذلك الحين لم يكن سوى ذهن جميل)» (١٨) .

اذاً ، بين ١٨٧٥ و١٨٨٠ ، اصبح نيتشه «ديمقراطيا» ، «ليبراليا» ، «تطوريا» ، لانه يجد هنا افضل ثقل ـ مقابل للاشتراكية . الحماسة التي يظهرها لما كان يدعوه سابقا مرحلة انتقالية لا غنى عنها تبقى عدا ذلك معتدلة جدا . فهو يقول : «ينبغي التكيف مع الشروط الجديدة كما ينبغي التكيف حين تكون هزة أرضية قد بدلت حدود منظر وملامحه القديمة» (١٩) . ولكن ، على حد قوله في مكان آخر ، لعله من الممكن «ان تضحك الاجيال الآتية على خوفنا ذات يوم» ، وأن تعطي تأييدها للمرحلة الانتقالية الديمقراطية . ويتابع نيتشه : «يبدو ان دمقرطة اوروبا تمثل عنصرا في سلسلة هذه **الاجراءات الوقائية** الفظيعة التي هي الفكرة الكبيرة للأزمنة الحديثة والتي تفرق عصرنا عن العصر الوسيط . اننا

---

١٧ ـ ٢ ، ٣٤١ . [«اسحقوا الشائن» كانت شعار فولتير ضد الكنيسة] .
١٨ ـ ١٥ ، ٢١٥ .
١٩ ـ ٢ ، ٣٢٥ .

ندخل في عهد البناءات العملاقة ! اخيرا أُمّنت اساسات عليها يمكن ان يشاد المستقبل بلا خطر ! سيكون بعد الان مستحيلا ان ترى نفسها الثقافات الفنية التي تعيش منها حضارتنا ، ذات يوم ، مخرّبة من قبل فيضان سيول الجبل . سيكون عندنا سدود من حجر وحواجز ضد البرابرة ، ضد الاوبئة ، ضد استعباد أجسادنا وأرواحنا !» (٢٠) . بل يذهب نيتشه بعيدا في هذا الاتجاه فيحدث له ان يدين الاستثمار كشيء أخرق وغير مفيد : «ان استغلال الشغيلة كان ، بدأنا نفهم ذلك ، حماقة ، تبذيرا وضَع المستقبل في خطر ، انه تهديد للمجتمع بأسره . ها نحن في الحرب تقريبا . على الاقل ان النفقات اللازمة لضمان السلام ولعقد معاهدات ولكسب الثقة اصبحت بالغة الارتفاع ، وهذا لان جنون المستثمِرين كان كبيرا جدا و دام طويلا جدا» (٢١) . ان شكل الحكومة الجديد ــ وهنا نيتشه يفكر ببسمارك ــ يمثل بالتأكيد تسوية مع الشعب هي مناهضة للتاريخ ولكن هي ايضا ماهرة ومفيدة ، وتسمح بتحويل متدرج لكل العلاقات بين البشر .

ان القيمة الايجابية لهذا «التطور الديمقراطي» تكمن حسب نيتشه ، الذي يجد هنا تثبيتا لافكاره العامة ، في كون هذا التطور يسمح بتشكل «نخبة» جديدة . باهتدائه الى «الديمقراطية» على طريقة بسمارك ، نيتشه اذاً لم يتخلّ عن شيء من القناعات الارستقراطية لسنواته الفتية . ما زال يفكر ان خلاص الثقافة يكمن حصرا في الوضع الممتاز لاقلية ، يؤمّن راحتها شغل مادي قاسٍ مفروض على الجماهير . يكتب : «ان ثقافة عالية لا يمكن ان تولد الا حيث توجد في المجتمع طبقتان ــ طائفتان متميزتان : الذين يشتغلون والذين عندهم فراغ وراحة لانهم موهوبون . او ايضا ، لقول الامور بصورة أشرس : طبقة العمل القسري وطبقة العمل الحر» (٢٢) . نيتشه اذ ذاك اقترب من الليبرالية بشكل كاف ليتبنى مفهومها للدولة ، وقتيا على الاقل . يكتب حينئذ : «**الديمقراطية الحديثة تمثل الشكل التاريخي** لانحدار الدولة» . كثيرا جدا ما يذكرون هذه الجملة ، ولكن نادرا جدا ما يذكرون التتمة التي يعطيها نيتشه لها : «ان المنظور ــ يتابع نيتشه ــ الذي يفتحه هذا الأفول الاكيد ليس من جميع وجهات الرؤية منظورا وخيما . من بين جميع صفات الانسان اكثرها وأعلاها تطورا المهارة والانانية . في اليوم الذي لا تعود فيه الدولة أهلة لتلبية متطلبات هذه القوى ، هذا ليس معناه بتاتا ان عهد الفوضى والاختلاط على وشك أن يبدأ ، بل بالعكس عهد اختراع أقدر ايضا مما كانت الدولة على القيادة الى انتصار على الدولة» (٢٣) .

---

٢٠ ــ ٣ ، ٣٤٩ .

٢١ ــ ٢ ، ٣٢٧ .

٢٢ ــ ٢ ، ٣٢٧ .

٢٣ ــ ٢ ، ٣٤٩ .

نلمس هنا بإصبعنا الدافع الذي يدفع نيتشه الى تبنّي أفكار كهذه . لم يعد يعتبر ، كما في السابق ، ان الاشتراكية حليف لليبرالية وللديمقراطية ، مصيرها استئناف وإنماء ميراثهما . اليوم تظهر له الاشتراكية «اخا صغيرا جامحا للاستبدادية التي مضى زمنها» (٢٤) . و نيتشه يختم هذه الحكمة بمفردات تعبِّر بوضوح بالغ عن موقفه آنذاك من الدولة : «يمكن ان تخدم الاشتراكية في ان تبيِّن بشراسة ووضوح بالغين الخطر الملازم لتراكم السلطات في الدولة ، وبذلك في انماء الحذر وعدم الثقة ازاء الدولة . حين بصوتها الكبير الخشن ، تنشد الاشتراكية صيحتها الحربية «اكثر ما يمكن من دولة» ، هذا يحدِث في البداية طوشة كبيرة ، ولكن سرعان ما تميَّز فيه الصيحة المعاكسة ، التي تزداد بذلك قوة : «أقل ما يمكن من دولة» .» (٢٥) .

ليس من المفيد الاسهاب تفصيليا عن الفكرة التي يكوّنها نيتشه آنذاك عيانيا عن الديمقراطية . نلاحظ فيها ، ببساطة ، سذاجته السياسية وجهله للسياسة. ولئن كنا ، اكمالا للوحتنا ، نذكرها مرة أخرى ، فلكي نظهر هذا وتلك ، في الوقت نفسه مع اللحن الرئيسي الذي نجده في كل مراحل تطور فكره : الكفاح ضد الاشتراكية . في الجزء الثاني من **انساني ، انساني كثيرا** ، يعرض نيتشه ان الديمقراطية ستستمد الان اكبر ربح من الخوف العام الذي تحسه الاحزاب امام الاشتراكية ويخلص الى ما يلي : «الشعب بعيد جدا عن الاشتراكية اذا اعتبرناها مذهب تغيير وسائل التملك . حين ، ذات يوم ، وبواسطة الاكثريات البرلمانية ، سيكون قد اخذ في يده الجهاز المالي الضريبي ، سيتعرض ، بانشائه الضريبة التصاعدية ، لامراء الرأسمالية والتجارة والبورصة ، وسينشىء بالتدريج طبقة وسطى ، ستنسى الاشتراكية كما ينسى الانسان مرضا من الامراض بعد شفائه منه» (٢٦) . خلال هذه الحقبة ، اذاً ، يدور حلم نيتشه الطوباوي حول هذا السؤال : كيف التوصل الى تنظيم اجتماعي فيه ستنسى الاشتراكية « كما ينسى مرض شفِي منه» ؟ تعلقا بهذا الحلم يمنح بعض العطف ، ليس بلا تحفظات، الديمقراطية حسب بسمارك ، اي لـ «ديمقراطية» القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكية والسياسة المسماة اجتماعية ، بكلمة للديمقراطية «مع قطعة السكر والكرباج » .

ثمة علاقة جلية تربط أفكارا من هذا النوع بالاوهام الرجعية المتصلة بالقوانين الاستثنائية ضد الاشتراكية . ولكن البرجوازية عرفت في هذا الميدان كثيرا من الخيبات امام المقاومة الشجاعة ، المتعاظمة ، والمتزايدة الفعل والجدوى يوما بعد

---

٢٤ – ٢ ، ٣٥٠ .

٢٥ – ٢ ، ٣٥١ .

٢٦ – ٣ ، ٣٥٢ .

يوم ، التي أبدتها الطبقة العاملة الالمانية . لذا فالتيار المناهض للاشتراكية اتخذ أشكالا متزايدة الجموح تغدو قصوى او متطرفة في أعمال نيتشه الاخيرة . **العلم المرح** يسم ، في ١٨٨٢ ، اللحظة التي فيها قد بدأ نيتشه يتحول بوضوح عن الاوهام «الديمقراطية» للحقبة الانتقالية . ينحاز هنا ، في مقطع كثيرا ما ذكره الفاشستيون ، بفرح مفهوم تماما ، ينحاز لصالح مبدأ التسلسل الرئاسي والخضوع العسكريين الذي يربط الضباط والجنود ، معارضا به غياب التمييزات وكل طابع ارستقراطي من الاستثمار الرأسمالي . بل ويفكر ان غياب الارستقراطوية هذا يفسر بشكل كاف صعود الاشتراكية : «لو كان لهؤلاء الرجال (الرأسماليين ـ ج. لوكاكش) نظرة ارستقراطيي المولد وموقفهم المتميز الممتاز ، لعله لما كان ثمة اشتراكية جماهير» (٢٧) . لئن كانت اللهجة تصعد وتغدو أشد انفعالا فلأن نيتشه أصبح أكثر شكا في امكان اخضاع الشغيلة بالوسائل المستخدمة حتى ذلك الحين ، لانه ، على الاقل في لحظة كتابته ، يخشى انتصار الكادحين . هكذا يكتب في **أنساب الاخلاق** في ١٨٨٧ : «فلنعترف بالوقائع : الشعب غلب ، او ايضا «العبيد» ، او «العوام» ، او ايضا «القطيع» ، كما تشاؤون ... . الاسياد مضى زمنهم ، أخلاق رجل الشارع هي التي تنتصر ... . خلاص الجنس البشري (خلاصه من أسياده !) في الصراط الجيد . برؤية العين نرى ينمو التهوّد ، التنصّر ، التعوم (يا لها من كلمات !) . هذا التسمم يصيب كل تنظيم النوع الانساني ، ولا يبدو ان شيئا يوقفه ...» (٢٨) .

لعله ليس بغير فائدة إن نلقي هنا نظرة على التطورين المتوازيين والمتباينين المتباعدين لنيتشه و فرانتس مهرِنغ ، لاننا سنشاهد هنا على نحو افضل العلاقة بين القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكيين ومقاومة البروليتاريا الالمانية وأزمة الايديولوجيا البرجوازية . نيتشه ومهرينغ ، وان ذهبا من نقطتين مختلفتين تماما وفي اتجاهين مختلفين ، عرفا كلاهما حقبة من أوهام : مهرنغ يكتب كراسة ضد الاشتراكية ـ الديمقراطية و نيتشه يبدأ مرحلة تسمى ديمقراطية . المقاومة المتنامية والمتزايدة الفاعلية يوما بعد يوم التي يبديها الشغيلة تثير ازمة عند الاثنين على حد سواء : انها تقود مهرينغ الى معسكر الاشتراكية ، بينما هي عند نيتشه تدفع الى الحقد على الاشتراكية وتسهم في اعطاء التسبيق الاسطوري على البربرية الامبريالية شكله النهائي . نيتشه يكتب في **المسيح ـ الدجّال** : «من بين جميع أوباش اليوم ، أي نوع أبغض اكثر من الجميع ؟ انه النوع الاشتراكي ، رُسل تشاندالا (٢٩) الذين يُهلكون غريزة الشغيلة ، فرحهم ، رضاهم ، الذين يجعلون منهم حاسدين ويبشرونهم بالانتقام ... . البغي ، ليس تفاوت الحقوق،

---

٢٧ ـ ٥ ، ٧٧ .

٢٨ ـ ٧ ، ٣١٥ .

٢٩ ـ هنا بمعنى رجل ذي ذهنية نذلة (ملاحظة المترجم الفرنسي) .

انه المطالبة بحقوق مساوية» (٣٠) . ما هو بالغ التميز والدلالة في تطور نيتشه هو انه في حقبته الاخيرة ، في «غسق الاصنام» ، عاد تصريحا على فكرة ان الديمقراطية هي شكل انحدار الدولة : لكن هذه المرة مع اعطائها معنى تحقيريا متعمدا .

لنختم على هذه النقطة بالصفحة التي كرسها نيتشه لموقفه من المسألة العمالية في **غسق الاصنام** : «البلاهة التي هي اليوم في اصل كل البلاهات الاخرى ، البلاهة التي تؤلف بالاساس انحلالا للغريزة ، هي امكان وجود مسألة عمالية . ثمة اشياء عليها لا تطرح اسئلة ، ذلك اول اوامر الغريزة . انني لا ارى بتاتا ما يريدون ان يصنعوا من الشغيل الاوروبي منذ ان حوّلوه الى ما يدعى مسألة . بذلك يجد نفسه مرتاحا بحيث سيطرح كل يوم اسئلة اخرى ، اسئلة اكثر فأكثر وقاحة . ففي حساب اخير هم يملكون العدد . يجب تماما ان نتخلى عن أمل ان نرى يتشكل هنا نموذج انسان متواضع ومسرور بالقليل ، من نوع الصينيين ، مع ان هذا كان يكون الشيء المعقول ، هذا يمثل بالحقيقة ضرورة . ولكن ماذا عملوا ؟ عملوا كل ما كان لازما ليخنقوا في البيضة حتى امكان تطور كهذا . دمروا على وجه كامل الغرائز التي بفضلها يستطيع الكادحون ان يوجَدوا بوصفهم صنفا اجتماعيا ، الغرائز التي تجعلهم ممكنين **في أعينهم ذاتها** ، وذلك بخفة تفكير لا توصف بوصف . فرضوا على الشغيلة الخدمة العسكرية ، أعطوهم حق التحالف وحق التصويت : كيف نستغرب والحالة هذه انهم يشعرون وجودهم الخاص شقاء او ، للتكلم بمفردات الاخلاق ، **ظلما** ؟ ولكن الى اين **يريدون** ان يصلوا ؟ أطرح السؤال مرة اخرى . من اراد الهدف ، اراد الوسائل ايضا . اذا اردنا عبيدا ، فمن الجنون ان نعطيهم تربية أسياد» (٣١) .

من هذه الاعتبارات لنيتشه يجب ان نحفظ بشكل خاص نقطتين . في المقام الاول ان المسألة العمالية بمجموعها هي بالنسبة له قضية ايديولوجيا وحسب : يتوقف على ايديولوجيي الطبقة المسيطرة ان يتجه الكادحون في هذا الاتجاه او ذاك ، أما أن يكون لهذه المسألة أسس اقتصادية موضوعية فهذا ما لم يفكر به في يوم من الايام . وحده يبدو له حاسما الموقف الذي سيختاره «الاسياد» . اذا ابدوا عزما كافيا امكنهم كل شيء . (نيتشه يظهر هنا سلفا مباشرا للتصورات الهتلرية) . في المقام الثاني ، هذا المقطع يقدم خلاصة مكثفة عن تطور ، وأيضا عن دوام واستمرارية ، أفكار نيتشه على هذه المسألة المركزية . من الواضح انّ مثَله الاعلى الاجتماعي كان على الدوام «تربية» «élevage» نموذج عبد يستجيب لشروط العالم الحديث . وواضح ايضا ان حقده يندار في المقام الاول ضد الذين يعيقون مثل هذه المشروعات ، اي ضد الاشتراكيين . من جهة اخرى ، نستطيع

---

٣٠ – ٨ ، ٣٠٣ .

٣١ – ٨ ، ١٥٣ .

ان نرى بنفس الوضوح ما تغير عنده : حين ينقد رجال طبقته نقدا بالغ القسوة، فان هذا النقد هو ايضا نقد ذاتي : انه يمثل تجاوز الاوهام الخاصة بالحقبة التي كتب فيها **انساني ، انساني كثيرا** .

على أي حال ، ان نيتشه يتنبأ ، منذ انهيار أوهامه «الديمقراطية» ، بمجيء عصر حروب كبيرة وثورات وثورات ــ مضادة . بعد هذا الاختلاط ، سنرى شروق مثله الاعلى : سيطرة «أسياد الارض» سيطرة مطلقة على «قطيع» مطيع تماما ، على عبيد دجّنوا . منذ زمن **أنساب الاخلاق** كان نيتشه قد لاحظ : «المشكلة : اين نحن ذاهبون ؟ ستلزم ارهابية جديدة» (٣٢) . في الملاحظات الممهدة لـ **ارادة القوة** ، يكتب ، بصدد «البرابرة الجدد» و«أسياد الارض» القادمين : «بالطبع لن يظهروا ولن يستطيعوا تعزيز موقعهم الا بعد ازمات اشتراكية فظيعة» (٣٣) . لانه كان قد حزر هذه البذور ، بذور المستقبل ، بذور المستقبل الامبريالي ، فتح نيتشه في حقبته الاخيرة منظورات متفائلة : «ان مشهد اوروبي اليوم يعطيني كثيرا من الامل : يتشكل هنا عرق جَسور ومتسلط ، يستند بشكل واسع الى جمهور قطيعي بالغ الذكاء» (٣٤) . مستسلما للحلم بهذه الاهداف وبالدرب الذي سيقود اليها ، يرى نيتشه احيانا تنهض رؤى نبوية لا تحوي شيئا سوى طحنة اولى من الخرافة الهتلرية : «الطبقات المهيمنة التي هي عفنة قد شوّهت صورة القائد . الدولة موزّعة العدالة ، هذا يمثل جبنا ، اذ ينقص «الرجل العظيم» الذي يمكن ان يخدم كمقياس . في نهاية الحساب ، البلبلة كبيرة بحيث ان البشر يثنون الركبة امام اية ارادة ، بشرط ان تأمر» (٣٥) .

حتى نرسم بوضوح الخط الذي تبنّاه نيتشه في المسائل الاجتماعية والسياسية ، لم يعد ينقصنا سوى توضيح موقفه تجاه بسمارك . المسألة لها اهميتها . فسواء كان الامر هو التأثير الذي امكن ان يمارسه نيتشه على اوساط يسارية او الدور الذي كان له في انضاج الايديولوجيا الفاشستية ، فان الموقف الذي يقفه من بسمارك يحتل مكانا مركزيا .

بالنسبة لاولئك كانت المسألة مطروحة على النحو الآتي : نيتشه ينقد بسمارك بقسوة بالغة ، اذن من المستحيل ان يكون رجعيا . اولئك كانوا يماثلون نقدا من اليمين مع نقد من اليسار ، باطلا . بعرضنا عيانيا علاقة نيتشه الى بسمارك سنكون بذلك عينه أجبنا على السؤال : ان نيتشه قد نقد بسمارك على الدوام من وجهة نظر يمينية ، لأن بسمارك لم يكن يظهر له امبرياليا ورجعيا بما يكفي من التعمد .

---

٣٢ ــ ١٤ ، ٣٣٤ .

٣٣ ــ ١٦ ، ٢٨٨ .

٣٤ ــ ١٦ ، ٣٣٦ .

٣٥ ــ ١٦ ، ١٩٤ .

منظّرو الفاشية هم ايضا استخدموا التعارضات التـــــي كانت موجودة بين نيتشه وبسمارك . الا ان الرايش الثالث كان بحاجة الى تركيب لجميع التيارات الرجعية في التاريخ الالماني . كان ينبغي اذاً أن يستطيع اعتبار نفسه مصالحة لنيتشه وبسمارك على صعيد اعلى ، اي على صعيد اكثر رجعية . هكذا ، مثلا، فرانتس شاوفِكر تكلم عن وجوب مصالحة نيتشه وبسمارك في فكرة امبراطورية ثالثة . «هذه الامبراطورية ستجلب للعالم نظاما نهائيا . هذه الامبراطورية سترى موحّدَين البروسي فريدريك والالماني غوته . ان التقاء بسمارك ونيتشه ، الذي لم يُجعل ممكنا في يوم من الايام ، سيصير حينئذ واقعا قادرا على الصمود لاية هجمة من جانب القوى المعادية» (٣٦) . فيلسوف هتلر الرسمي ، ألفرِد بوملر ، استخدم من جهته نقد بسمارك من قِبل نيتشه كي يبين ، تماما ، فـــي روح **كفاحي** ، تفوّق الرايش الثالث على امبراطورية بسمارك وآل هوهِنسولرن . في عمله هذا ، كان عليه ان يترك جانبا جميع تغيرات وذبذبات نيتشه ، وكان يلخص رأيه كما يلي : «تاريخ الامبراطورية كان تاريخ هزيمة بسمارك المعنوية . انهـــا تتابعت امام العينين المرتعبتين ، عيني الواقعي الكبير الآخر لذلك الزمن (نيتشه ــ ج.ل.) ... . الامبراطورية كانت مزدهرة ، ولكنه ازدهار خادع ، والفلسفة التي كانت تنمو معها (المثالية الخلقية) كانت ايضا فلسفة خادعة . الحرب العالمية رأت انهيار هذا البناء الفاخر المعمول من رومانطيقية ومن ليبرالية ، كاشفة بالضربة نفسها اللذين كانا متعاديَي الماضي الكبيرين» (٣٧) . انلق اذاً نظرة على نقد بسمارك من قِبل نيتشه . كلاهما هما ما يدعى رجعيين «حديثين» ، بمعنى انهما لا يكتفيان بهذا السلاح العادي للاضطهاد الذي هو القمع الوحشي ــ علماً بأنه ينال تفضيل هذا وذاك . وهما يفكران كذلك باللجوء الى بعض التدابير او المؤسسات التي يقال لها «ديمقراطية» ، التي يمكن ان تُستخـــــدم تماما ضد العدو الرئيســـــي ، البروليتاريا ، كما فعل بسمارك مع الاقتراع العام . ولكـــن بسمارك لم يكن ، اساسا ، سوى ديبلوماسي من الحقبة البونابارتية ، قادته حركة الوحدة الالمانية، لفترة ، الى تجاوز الحدود الضيقة للسياسة الرجعية البروسية . ولم يكـــن يستطيع انيفهم التطلعات الامبريالية المتزايدة الحرارة التي كانت تحفز البرجوازية الالمانية التي قوّاها خلق الامبراطورية . نيتشه ، على العكس ، كان بالضبـــط منظّر ونبي هذا الاتجاه . من هنا انتقاداته ، التي كثيرا ما كانت ساخرة بمرارة، الموجهة لبسمارك ، و ، في آخر سنوات صحوه ، اختياره العازم لصالح غليوم الثاني . هكذا ، يكتب في أواخر اوكتوبر ١٨٨٨ الى شقيقته : «امبراطورنـــا الجديد يسرني اكثر فأكثر ... . ارادة القوة كمبدأ ، هذا شيء يستطيــــع ان

---

٣٦ ــ فرانتس شاوفيكر «شاعر للمستقبل» ، في **رسالة الشاعر الالماني في الحاضر** ، لايبتسيغ ١٩٣٣ ، ص ٢٢٧ .

٣٧ ــ ا. بوملر ، **نيتشه ، فيلسوفا ومفكرا سياسيا** ، لايبتسيغ ، بلا تاريخ ، ص ١٣٥ .

يفهمه» (٣٨) . كان نيتشه يأسف لكون بسمارك لم يفهمه : اذ في مضمار الفلسفة ، على حد قوله ، لم يكن بسمارك يعلم اكثر مما يعلم فلاح او طالب مهووس بالالمان .

لكن ليس هذا سوى سهم سجالي . جوهر الهجوم على بسمارك يحوي عنصرين : اولا ، فيما يتصل بالسياسة الداخلية ، نيتشه يطلب قطيعة حازمة مع جميع مظاهر الديمقراطية وإيقافا لهذا الشكل من اللعب الديماغوجي الذي هو البرلمانية ، على الاقل كما كان يفهمها بسمارك . بالنسبة لنيتشه ، المعضلة الحاسمة هي هذه : «صعود نموذج الرجل الديمقراطي والبلادة التي يسببها هذا الصعود في كل اوروبا ، ومعها تصاغر الانسان الاوروبي» . بالتالي يغدو من الضروري «أن نقطع مع مبدأ التمثيل الشعبي ، المبدأ الانكليزي : نحن بحاجة الى تمثيل للمصالح الكبيرة»(٣٩). هنا نيتشه يرسم مسبقا «الدولة النقابية ــ الحرفية» الفاشستية . المأخذ الثاني يتصل بالسياسة العالمية . في **ما بعد الخير والشر** ، يشرح نيتشه على نحو بالغ الدلالة ، وضد سياسة بسمارك في ذلك الوقت ، انه يجب توحيد اوروبا ضد روسيا : «لقد ولى زمن السياسة الصغيرة . منذ القرن القادم سنرى القتال يخاض من اجل السيادة العالمية : حينئذ **سنجبَر** على السياسة الكبيرة» (٤٠) . هذا العصر ، الذي يلوم نيتشه بسمارك على كونه لا يراه، هو عهد الحروب العظمى . اليكم ما يقوله نيتشه في **هوذا الرجل** : «ستكون هناك حروب كما لم تكن حتى الان على الارض . اعتبارا مني فقط ستكون على الارض **سياسة كبيرة**» (٤١) . لهذا السبب ، ليس بسمارك ، في نظره ، عسكريا بما فيه الكفاية . نيتشه يرى خلاص المانيا ، تماما كهتلر ، في تجديد للتقاليد العسكرية البروسية : «ابقاء الحالة العسكرية يؤلف الوسيلة العليا لاستئناف او تعزيز **التقليد الكبير** ، فيما يتصل **بنموذج** البشرية **الاعلى ، النموذج القوي**» (٤٢) . هذه الشواهد القليلة تبين بما يكفي من الوضوح ان نقد بسمارك من قِبل نيتشه يرتكز حصرا على هذا الواقع : نيتشه يلوم بسمارك على كونه لم يفهم معضلات الطور الامبريالي القادم ، على كونه لم يعطها حلا في اتجاه رجعية عدوانية . انه نقد من اليمين .

---

٣٨ ــ نيتشه الى أخته ، نهاية اوكتوبر ١٨٨٨ . مذكور من قِبل اليزابيت فوستر نيتشه ، ص ٥١٢ .

٣٩ ــ ١٣ ، ٣٥٢ .

٤٠ ــ ٧ ، ١٥٦ .

٤١ ــ ١٥ ، ١١٧ .

٤٢ ــ ١٦ ، ١٨٠ .

III

وحده تحليل من هذا النوع يسمح بفهم وحدة فلسفة نيتشه وتحولاتها المتكررة على حد سواء : النيتشوية تمثل هجوما مضادا ايديولوجيا منهجيا ضد الطبقة العاملة والاشتراكية المعتبرتين عدوا رئيسيا . هذه الفلسفة نمت في زمن كان يغدو فيه صراع الطبقات اكثر حدة ، في زمن ايضا كانت تنهار فيه أوهام كثيرة. وهي تصطحب تسبيقات على أفكار الطور الامبريالي كما سيخرج من الراسمالية . فقط دولة رجعية عدوانية عمدا في خدمة البرجوازية الامبريالية ، تقدم ، في نظر نيتشه ، دفاعا كافيا ضد التهديد الاشتراكي . فقط صعود القوى القادرة على تأمين هذا الدفاع ، يعطي نيتشه أمل ان توضع الطبقة العاملة ذات يوم نهائيا خارج القتال . لئن كان مرا بهذه الدرجة ازاء المانيا زمنه فلأنها لا تتخذ التدابير التي يتمناها او على الاقل لانها تتردد في اتخاذها .

في اثيقا نيتشه تظهر هذه الميول بأكبر وضوح . هذا يفسر : نيتشه ، نظرا لوضعيته الطبقية ، نظرا لجهله بالمسائل الاقتصادية ، وأيضا لكونه عاش قبل ظهور الامبريالية ، كان بطبيعة الحال خارج امكان ان يرى مسبقا الوجوه الاقتصادية والاجتماعية للامبريالية . ولكن هذا لا يزيد الا وضوحا هيمنة أخلاق البرجوازية الامبريالية ، اخلاقها المنسجمة المتلاحمة ، على عمل نيتشه . على هذه الارض ، لا شك ولا جدال في انه وصف بصورة مسبقة التطور الواقعي . معظم مبادىء او بديهيات اخلاقه صارت ، مع النظام الهتلري ، حقائق مرعبة . وهي تحتفظ براهنية ما اذا ما قارنتاها بأخلاق ما يدعى اليوم «العصر الاميركي» .

كثيرا ما درس نيتشه بالارتباط مع الرومانطيقيين . يوجد هنا قسط من حقيقة ، اذ ان موضوعات عديدة من المناهضة الرومانطيقية للرأسمالية تلعب في فكره دورا غير تافه . هكذا مثلا النضال ضد التقسيم الرأسمالي الشغل وعواقبه

بالنسبة لثقافة وأخلاق البرجوازية . وكذلك فان اختيار حقبة من الماضي كمثل اعلى ينبغي تحقيقه واقعيا انما ينتمي بالتأكيد الى الفكر الرومانطيقي المناهض للرأسمالية . ولكن نيتشه كتب في الحقبة التي تلي اخذ السلطة لاول مرة من قبل البروليتاريا ، اي بعد كومونة باريس . قبله ، كانت قد وجدت الازمة ونواتجها . ان نمو المناهضة الرومانطيقية للرأسمالية وتحولها الى أبوُوجيتيقا رأسمالية ، ومصير كارلايل اثناء وبعد ثورة ١٨٤٨ ، ان هذه الامور كانت بالنسبة لنيتشه ظاهرات تاريخية متخطّاة . بينما كارلايل الشاب يضع العصر الوسيط ، المعتبَر طور رفاه للشعب وسعادة للشغيلة ، في معارضة قسوة الرأسمالية ، قسوتها اللاانسانية ، فان نيتشه يبدأ باقامة الاقتصاد العبودي القديم مثلا اعلى. انه يعتبر طوباوية كارلايل الرجعية ، المصمَّمة في سنوات ما بعد ٤٨ ، مذهبا ساذجا ومتجاوَزا منذ أمد طويل . أجل ، ان ارستقراطوية هذا وذاك تشاد على قواعد اجتماعية متشابهة ، اي على محاولة لتعزيز موقع المثقفين البرجوازيين القيادي ، لاعطائه تبريرا فلسفيا . ولكن فرق دوائر الانطباق يعطي الارستقراطوية النيتشية محتوى آخر جوهريا ولونا مخالفا كثيرا لمناهضة الرأسمالية عند الرومانطيق . أجل ما نزال نجد عند نيتشه الشاب بقايا من الرومانطيقية ، ذكريات من شوبنهاور ومن ريشارد فاغنر . ولكن فكره سيتطور في اتجاه آخر، ليتجاوز هذه الرومانطيقية . حتى وان لم يكفّ نيتشه ابدا ، فيما يتصل بالطريقة — الابواوجيتيقا غير المباشرة — عن كونه تلميذا لشوبنهاور ، حتى وان احتفظ كمبدأ بفكرة الديونيزي اللاعقلانية (مع الغريزة ، ضد العقل) ، التي يصح القول انه اخضعها لتبديلات هي بعيدة عن ان تكون تافهة . مع سير تقدم نيتشه اذاً ، نراه يبتعد بقوة متزايدة عن الرومانطيقية . يماثل ، بجموح متنام ، بين الرومانطيقية والانحطاط (انحطاط سيء !) . الديونيزي يصبح معه الترياق ضد الرومانطيقية ، قاهر الانحطاط ، رمز الخير ، اي رمز الانحطاط المقبول .

نرى عندئذ نيتشه يلجأ ، في فلسفة السلوك الانساني (ما دامت عنده الاخلاق والسيكولوجيا والفلسفة الاجتماعية تتلاقى بلا انقطاع) ، الى طور اعداد الصعود البرجوازي ، ويبحث عن أسلافه في عصر النهضة والكلاسيكية الفرنسية وفلسفة الانوار . هذه التعاطفات لها اهميتها ، فهي التي اتاحت لتلامذته البرجوازيين اليساريين ان يجدوا سبيلا او مدخلا الى فكره . وهي التي تجعل هذا الفكر راهنا ، التي تستطيع ان تجعله يخدم في الاعداد الايديولوجي للحرب الامبريالية الثالثة . كاوفمان ، مثلا ، يرى في نيتشه المفكر الذي أكمل تطور الفلسفة العظيمة منذ ديكارت ، بل ومنذ ارسطو . ويريد ان يرى فيه وريث تقاليد فلسفة الانوار(١). بما ان سمعة نيتشه قد لوثها تأييد الهتلريين المتحمس ، يحاولون الان نزع الصفة

---

١ — ف.ا. كاوفمان : **نيتشه** ، برنستون ، ١٩٥٠ .

النازية عنه ، كما فعلوا مع شاخت والجنرال غودريان .

فيما يتصل بالقيمة العلمية لمثل هذه المحاولات ، سبق ان استطاع القارىء ان يحكم عليها بالشاهد الذي نقلناه حول فولتير و روسو . فولتير ، الذي يمثل عمله المركز الكبير الذي منه كانت تنطلق تعبئة جميع القوى التقدمية في زمنه ، يصير عند نيتشه الزعيم الروحي للدفاع ضد كل ثورة . ما يعرّف جيدا «علاقة النسب» هذه لنيتشه مع فلسفة الانوار ، هو انه ، اذ يبحث عن مشابه لحياة فولتير ، يجده في حياة شوبنهاور ، الذي كان ، اذا صدّقنا نيتشه ، «طاهرا كما لم يكن أي فيلسوف الماني من قبله ، لدرجة انه عاش ومات حياة وموت فولتيري» (٢) . هكذا ، فولتير ، الذي استخدم مجده الكوني ليكافح النظام المطلق الاقطاعي بفعالية ، فولتير ، الذي جازف بحياته لانقاذ الضحايا البريئة ، ضحايا الرجعية الكليريكالية والاستبدادية ، او على الاقل ذكراهم * ، فولتير يكون قد عاش مثل شوبنهاور ، الذي ، هو ، لم يخض في يوم من الايام نضالا آخر سوى مشاجرة عائلية حول تركة ، والذي كان في ١٨٤٨ يعير منظاره ، منظار المسرح ، لضباط الثورة المضادة كي يستطيعوا إحكام رمايتهم بشكل أفضل ضد مقاتلي المتاريس ، والذي ورّث قسما من ثروته لصندوق الدعم من اجل المشوهين جرحى القتال ضد الثورة . لا نعتقد ان من المفيد ان نتابع هذه البرهنة بصدد علاقات النسب المزعومة التي يحاولون اقامتها بين التراث التقدمي و نيتشه : هذه البرهنة سهلة جدا . يكفي ، كخاتمة ، أن نذكر تصريحا من نيتشه نفسه عن علاقات فلسفة الانوار القديمة مع ما يدعى بالجديدة . اذ ان نيتشه ، بعكس شرّاحه ، قد أفصح عن نفسه على هذه النقطة بكل الوضوح المرغوب . يكتب : «فلسفة الانوار الجديدة : القديمة كانت تذهب في اتجاه القطيع الديمقراطي ، كانت تساوي . الجديدة ستبين الطريق للطبائع التسلطية، بقدر ما ، بالنسبة لهذه ـ كما بالنسبة للدولة ـ ، **كل شيء مسموح** به ، مما ليس كذلك لرجال القطيع» (٣) .

تماما بعكس مفسري نيتشه الذين يسعون الى تقريبه من فلسفة الانوار ، نلاحظ ان موقف نيتشه ، بعد فصل قصير من تقرّب (نسبي تماما) ابان «الحقبة الديمقراطية» ، هو موقف خصم عازم لجميع خلفاء وتلامذة فلسفة الانوار ، أمثال ميل Mill ، غويو Guyau ، وآخرين . هذا النضال الذي يقوم به نيتشه يعبّر عن التناقضات الملازمة لانحطاط الايديولوجيا البرجوازية . ان فلسفة الانوار ، حاملة وهم تأسيس عهد العقل ، كافحت لاهوت و لاعقلانية التقاليد

---

٢ ـ ٥ ، ١٣٠ .

[* تنويه بقضية كالاس ، الذي رد اعتباره بعد اعدامه بثلاث سنوات ، بفضل فولتير ، والرأي العام الطليعي] .

٣ ـ ١٤ ، ٣٢١ .

الاقطاعية . انتصار الثورة الفرنسية حقق مثلَها الاعلى ، ولكن ظهر ـ وما كان يمكن ان تكون الامور على نحو آخر ـ ، حسب كلمة انجلز (٤) ، ظهر ان حكم العقل لم يكن شيئا آخر غير حكم البرجوازية المثلَن ، ولكن مع تناقضاته التي لا حل لها . ماركس علّم جيدا الفرق بين هلفيسيوس و بنتام : «كل ما فعله هو انه نسخ ، ولكن بدون روح ، روح هلفيسيوس وغيره من مفكري القرن ١٨ الفرنسيين» (٥) . التعارض بين مَن عنده ومن ليس عنده «روح» لا يأتي فقط من فرق المواهب بل من الفرق بين مرحلتين في تطوّر الرأسمالية ، وبالتالي في تطور الايديولوجيا البرجوازية . هلفيسيوس كان يستطيع ان يكون خفيف الروح لان حقدا ذكيا بصيرا على المجتمع الاستبدادي الاقطاعي الآخذ في التفسخ ، على الظلامية الدينية والكليريكالية ، على رياء الطبقات الحاكمة ، كان يعطي فكره أجنحة . بنتام لم يكن بوسعه ان يكون خفيف الروح لانه كان يدافع بأي ثمن عن راسمالية انتصرت ولانه ما كان في وسعه ان يفعل ذلك الا بتجاهله الوقائع الاجتماعية الاكثر اساسية او باعطائه عن هذه الوقائع رسما بماء الورد . عند تلامذة التلميذ بنتام ، رجال الجيل الثالث ، عند وضعويين أمثال ميل وسبنسر، كونت و غويو ، الميول الى بلادة متناقصة الروح متثاقلة الدم تشتد وتتضاعف مع سير انحدار البرجوازية . أما نيتشه فقد كان متاحا له من جديد ان يكون ذكيا لطيفا ، لان طريقته ، طريقة الابولوجيتيقا غير المباشرة ، كانت تفتح له ، خصوصا على ارض الثقافة ، حقلا واسعا ليمارس فيه نقدا لا رحمة فيه . هذا النقد هو، بالاساس ، نقد استيط ، نقد فنان ، وهذا يفسر كونه حمل تفضيلات ـ استيطيقية ـ لبعض مفكري عصر الانوار المنفردين ، بخاصة لبعض كتّاب الاخلاقيات . هذا الانجذاب الذي كان يمكن ان يشعر به نيتشه الكاتب لا يجوز ان يحجب التعارض الايديولوجي بين هؤلاء المؤلفين وبينه . يحدث له من جهة اخرى ان يفصح بصراحة عن هذا التعارض ، مثلا حين ـ في زمن **انساني ، زائد الانسانية** ـ يكتشف في أخلاق لاروشفوكو النقدية حليفا للمسيحية (٦) .

النقطة التي فيها أخلاق نيتشه تلاقي أخلاق فلسفة الانوار وكتّاب الاخلاق الفرنسيين ، هي كون الجميع يعتبرون انانية الفرد «الرأسمالي» الواقع الاساسي للحياة الاجتماعية . ولكن التطور التاريخي لصراع الطبقات قد علّم عند هؤلاء المفكرين حقبا مختلفة ، مع فروق كيفية اي نوعية ، بل مع تعارضات في الحكم والاتجاه . فلاسفة الانوار ، الذين بسطوا وطوّروا الايديولوجيا التقدمية للطور الذي كانت فيه تتهيأ الثورة الديمقراطية البرجوازية ، يمثلِون المجتمع

---

٤ ـ انجلز ، مرجع مذكور آنفا ، ص ١٨ وبعدها .

٥ ـ ماركس ، **راس المال** ، م.١٠ ، باريس ١٩٥٠ ، ج٣ ، ص ٥٠ .

٦ ـ ١١ ، ٣٤ .

البرجوازي ، وبالدرجة الاولى الوظائف الاجتماعية اللانانية . بدون ان يعرفوا ، في معظم الاحيان ، الاقتصاد الكلاسيكي الانكليزي ، بل جزئيا قبله ، عبَّروا في أخلاقهم عن المبدأ الاقتصادي لـ سميث الا وهو : ان ملاحقة الفرد ، في الميدان الاقتصادي ، لغايات انانية ، انما تمثل انجع وسيلة نقل لتطور قوى الانتاج ، وانها في نهاية الحساب ستقود بالضرورة الى تناسق بين المصالح الجماعية الكبرى في المجتمع (أما التناقضات المعقدة التي تولدها «نظرية المنفعة» وأخلاق «الانانية العاقلة» عند كبار مفكري الانوار فليس ممكنا تحليلها هنا) . ولكن من الواضح انه، بعد انهيار نظرية التناسق حسب سميث ، بالتماس البسيط مع حقائق الرأسمالية، لم تعد تستطيع ان تساند على ارض علم الاقتصاد الا كاقتصاد مبتذل (اقتصاد جان باتيست سي) وفي الميدان الاخلاقي والسوسيولوجي الا في شكل تمجيد الرأسمالية المباشر (ابتداء من بنتام) . ان تفاهة وانتقائية الوضعويين تظهران ، بين أمور اخرى ، في كونهم خارج امكانية اتخاذ موقف واضح في مسألة الانانية . الاختلاط والتردد سمتا محاكماتهم التي تراعي العنزة والملفوفة . من اجل تمجيده غير المباشر ، نيتشه استرجع تأكيد الانانية . منذ شبابه تلعب هذه المسألة دورا هاما وتدفعه الى ترهين «الأغون» («نزاع») و«إريس الطيِّبة» ، جاعلا منهما أسطورتين . ولكن عنده لم تعد القضية مثلنة المجتمع البرجوازي في طوره الصاعد والتقدمي بعد ، بل الثوري ، بل هي بالعكس مثلنة الاتجاهات الانانية للبرجوازية المنحطّة كما تفتّحت اثناء الطور الامبريالي . القضية في هذه الحال هي مثلنة أنانية طبقة حكَم عليها التطور التاريخي وتخوض قتالا لا أمل فيه ضد حافر قبرها ، البروليتاريا ، قتالا تعبىء له كل ما هناك من غرائز بربرية في الانسان ، اساس «إثيقا جديدة» .

تلك واقعة معروفة ان نيتشه ، خلال حقبته المدعوة فولتيرية ، ارتبط بصداقة وثيقة وقصيرة مع تلميذ وضعوي لفلسفة أخلاق عصر الانوار اسمه بول ره Paul Rée . بل وقد تأثر به لفترة . بالنسبة المشكلة التي نعنى بها ، أسباب خلافهما ومساجلاتهما ذات فائدة بالغة . نيتشه يعبِّر عن نفسه بوضوح كاف دفعا لاي التباس : «اني أكافح الفكرة القائلة ان الانانية ضارة وجديرة بالاحتقار : أريد اعطاء الانانية وجدانا طيبا خالصا» (٧) .

نضج نيتشه مكرس كذلك لمهمة مركزية : تشييد اخلاق وسيكولوجيا و ــ اذا صدّقنا نيتشه ــ فيزيولوجيا هذه الانانية الجديدة . في مسودات تتمة لـ **زرادشت** ، نجد مقطعا هو على الارجح أصدق تعبير عن برنامجه . يتخذ كنقطة انطلاق ، بصورة دالّة كاشفة ، تعريفه لـ «طور الانوار الجديد» : «لا شيء صحيح، كل شيء مسموح به . زرادشت يقول : اخذت منكم كل شيء ، الله ، الواجب، والآن سيكون عليكم ان تعطوا **اعلى برهان** عن عمل **نبيل** . اذ ، ترون ، هنا ينفتح

---

٧ ــ ١٣ ، ١١١ . هذا المقطع يسبق مباشرة نقدا ضد غويو (ص ١١٢) .

عمل الرجال الذين لا ايمان لهم ولا شرع ، القتال في سبيل الهيمنة ، الذي في نهايته سيكون القطيع قطيعا اكثر والطاغية طاغية اكثر مما في أي وقت . — لا جمعية سرية ! ان **عواقب** مذهبكم يجب ان تكون مخيفة ، ان **رجالا لا عدد لهم يجب ان يموتوا من ذلك** . نقوم بـ **تجربة على الحقيقة** ! وقد تهلك البشرية بسببها ! فليكن !» (٨) .

من اجل هذا الانقلاب ، هذا «التبدّل لكل القيم» ، سيلزم رجال جدد . أخلاق نيتشه ستسمح باختيارهم ، بتربيتهم ، بترويضهم . اولا بأول ، سيكون من الواجب اطلاق العنان للغرائز . نيتشه يفكر ان جميع الاديان والفلسفات والاخلاقات من قبله كان لها كدور ان تقمع الغرائز ، أن تخنقها ، أن تدعها تذبل . بأخلاقه يبدأ عمل التحرير : «كل أخلاق **صحية** يهيمن عليها شكل من الغريزة الحيوية ... . أما الاخلاق **المناهضة للطبيعة** ، اي تقريبا كل انواع الاخلاق ، كما جرى تعليمها ووعظها وتشريفها حتى هذا اليوم ، فهي بالعكس تتعرض بالهجوم للغرائز الحيوية وتصدر ، تارة في السر وتارة في العلن وعلى الملأ ، حكما بادانتها وشجبها» (٩) . اذاً هنا يظهر نيتشه قاضيا يقاضي بلا غفران أخلاق الحاضر والماضي ، ليس فقط الاخلاق المسيحية ، بل ايضا أخلاقات الفلاسفة ، وبشكل خاص أخلاق كنط . للوهلة الاولى ، قد يظهر (هذه مقاربة محض شكلية) انه يحاول الاتصال بمذاهب أخلاقية كبيرة أقدم ، مثلا بنظرية الاعتلالات او الانفعالات لسبينوزا . ولكن هذا التقارب يظهر وهماً خادعا . ان جدل السيطرة — الذاتية — التلقائية للاعتلالات — الانفعالات ، كما يبسطه سبينوزا، يعبّر عن ارادته في السيطرة على الغريزة والاهواء المناهضة للمجتمع (لا قمعها كما يفعل كنط) ، كي يتيح ولادة انسان اجتماعي ، متناسق ، انسانوي ، وسيد نفسه . عند نيتشه ، نعلم وسنرى ايضا بشكل افضل بكثير فيما بعد ، الى ماذا يميل بالحقيقة تصوره لتحرر الغرائز : البرجوازية ، في انحدارها ، منساقة الى تحرير كل ما في الانسان من شرير وحيواني ، خلقاً لعاملين مناضلين قادرين على انقاذ سيطرتها .

لهذا السبب يعلق نيتشه كل هذه الاهمية على الدفاع عن نموذج البشر الذي يمثله المجرمون . هنا ايضا ، يمكن ملاحظة شبه قرابة مع بعض الاتجاهات السابقة في أدب الطور البرجوازي الصاعد ، مثلا مع **قطّاع الطرق** لـ شيلر الشاب ، او **ميخايل كوهلهاس** لـ كلايست ، او **دوبروفسكي** بوشكين ، او **فوتران** بالزاك . ولكن هنا ايضا المحتويات متعارضة . في طور البرجوازية الصاعد ، كان هؤلاء رجالا ذوي قيمة أخلاقية عالية أرغمتهم مظالم النظام الاقطاعي على ان يصيروا

---

٨ — ١٢ ، ٤١٠ .

٩ — ٨ ، ٨٨ .

لصوصا ، وان سيرة أفعالهم الاجرامية كانت هجمة ضد هذا المجتمع الاقطاعي . اجل ثمة ايضا هجمة عند نيتشه ، ولكن النبرة توضع في مكان آخر ، اذ هو يريد ان يبيّن ان نموذجا بشريا ما يجب أن يحوّل كي يترك المكان لنموذج آخر يمثله المجرمون . ما يهم نيتشه هو اعطاء وجدان طيب للمجرم ، وبذلك التعويض عن سوء تكوّنه ، جعله عضوا في النخبة «الجديدة» . في **غسق الاصنام** ، نيتشه يكتب : «النموذج المجرم هو نموذج الرجل القوي الذي نما في ظروف غير ملائمة، رجل قوي أصابه المرض . نقصته الحياة المتوحشة ، طبيعة اكثر حرية يستطيع ان يزاول فيها حياة اكثر خطرا ، فيها كل ما هو في غريزة الانسان القوي سلاح ودفاع **له حق** التفتح . **فضائله** أصابها التحريم الكنسي من جانب المجتمع ، الغرائز الاكثر حيوية التي كان يحملها بالولادة اضطرت الى التخالط والتطابق مع الاعتلالات الخانقة ، مع الاشتباه والخوف والعار» (١٠) . يوجد ارتباط صميم ، عضوي وضروري ، بين ما يدعوه نيتشه العظمة والإجرام ، اي واقع الانتماء الى نموذج الرجل المجرم . نيتشه عرض ذلك بوضوح بالغ في **ارادة القوة** : «نرى في عالمنا المتمدن دائما تقريبا مجرمين من النموذج القصع الذي لم ينم ، سحقهم عبء لعنة واحتقار المجتمع ، لا ثقة لهم في أنفسهم ، وكثيرا ما يتحملون الى الانتقاص من أفعالهم والافتراء على انفسهم ، باختصار **مجرمين سيئي الطالع** ، ولا نجرؤ على الاقرار بأن **كل الرجال العظام كانوا مجرمين** ، ولكن مجرمين من طراز عظيم وليس من ذلك الطراز الذي يثير الشفقة ، ولا نعترف بأن الجريمة ملازمة للعظمة ...» (١١) .

نرى هنا سلفا تنطرح معضلة مركزية في فلسفة نضج نيتشه : معضلة «الصحة» و«المرض» . نستطيع إكمال الجواب الذي اعطاه لتوه عنها ببعض جمل اخرى مأخوذة من مسودات أعماله الاخيرة . لن نفعل ذلك رغبة في التمام وحسب، اذ من الممكن ملء صفحات كثيرة بشواهد من هذا النوع ، بل خصوصا لان مفسرين عديدين لنيتشه ، خصوصا في الاعوام الاخيرة ، قد جهدوا بنشاط كي يخففوا بل وكي يصفوا من عمله كل ما ينزع الى إحياء البربرية ، الى تمجيد الارهاب الابيض ، الى تأييد الوحشية والحيوانية أخلاقيا . حين يقرأ المرء هؤلاء الكتّاب، كثيرا ما يحدث عنده انطباع مفاده ان «الوحش الاشقر» ، مثلا ، ليس او ليس تقريبا سوى استعارة بلا نتيجة ، في اطار نقد للحضارة مرهف . امام أمثال هذه التشويهات ، يجب دوما الرجوع الى نيتشه نفسه ، الذي كان مفكرا صادق الايمان والنية ولم يكن مرائيا او مصانعا ، والذي أعرب عن نفسه دوما بشكل بالغ الصراحة وبكلبية . في الشاهد الذي كنا نلمح اليه اعلاه ، يقول : «الحيوانات

---

١٠ – ٨ ، ١٥٧ .

١١ – ١٦ ، ١٨٤ .

المفترسة والغابة العذراء تدلل على ان سوء الاخلاق يمكن ان يكون صحيا وانه يسهّل بشكل رائع التطور الفيزيقي . لو كانت غريزة الافتراس مصحوبة بعذاب داخلي لكانت ذبلت منذ زمن طويل ، لكانت انحلت . الكلب ، الذي يشكو وينوح طوال الوقت ، هو حيوان مفترس أصابه الانحلال . وكذلك الهر . ان كثرة من رجال طيبين ومضطهَدين تبين ان **الطيبة مرتبطة** بانحدار او تلف للقوى : الانفعالات القلقة **تغلب** ، وهي تقرر نمو العضوية» (١٢) . كما سوف نرى ، ان لغة البيولوجيا تناسب تماما الافكار الاساسية لحقبة نضج نيتشه . ولكنه لا يستعملها الا لكي يصف اساطيره ــ فبطبيعة الحال ، ان «رداءة اخلاق» او «شرّانية» الحيوان الكاسر هي الاسطورة التي تعبّر عن التمجيد الامبريالي للغرائز الشريرة .

في اساس هذا كله ، توجد الفكرة المعتنَقة علنا وصراحة ، فكرة تجديد للبربرية كوسيلة لانقاذ البشرية . (في كتابات شبابه وأحيانا فيما بعد ايضا ، يحدث لنيتشه ان يتكلم عن البربرية في معنى تحقيري . ولكن ليس لهذا الامر شأن مع المسألة التي تعنينا ، اذ ان المقصود في الحالة المذكورة هو الادعاء السخيف وبوجه عام التفاهة البرجوازية وما يتصل بها) . في المسودات نفسها التي سبق ان ذكرناها ، يضيف نيتشه «اننا اليوم تعبون من المدنية» (١٣) . هذا ايضا قد لا يعني سوى انه يفكر بحالة ما مخلوطة ومنحطة . ولكن من المفيد جدا ملاحظة أن تفاؤله بصدد المستقبل كما ينظر اليه لم يكفّ عن النمو . كيف الخروج من الاختلاط والبلبلة ؟ هنا ايضا اجابة نيتشه لا موارَبة فيها : ان عهد «السياسة الكبيرة» والحروب والثورات سيقود البشرية (اي الطبقة الحاكمة) قسرا الى اجراء انقلاب ، والأعراض الحاسمة لهذا التحول الشافي ، لهذ الانتصار على الانحطاط، تظهر بالضبط في انبعاث البربرية . في الفقرة الآنفة سبق ان اعطينا بعض الشواهد الهامة من نيتشه على هذه النقطة .

ان أنصار تأويل «مرهف» لنيتشه يشعرون ببعض الصعوبة في توفيق وتنسيق هذا الدفاع عن البربرية ونقد للحضارة هو في أحيان كثيرة ذكي ومرهف : يمكن التغلب على هذه الصعوبة بسهولة . اولا بأول ، ليس نيتشه وحده جمع الارهاف والوحشية ، ليس هذا التوحيد سمة سيكولوجية فردية مفردة يكون من الواجب تقديم تقرير عنها بل هو طابع عام لكل الانحطاط الامبريالي . ولقد اتاحت لي فرصة سابقة ان أبيّن ، في سياق مختلف ، تواجد متعارضات مماثلة ، عند رجل اكثر ارهافا ايضا ، كما كان ريلكه Rilke (١٤) . في المقام الثاني نيتشه يعطي في **أنساب الاخلاق** وصفا ممتازا عن نموذجه المفضّل ، وهذا المقطع ،

---

١٢ ــ ١٤ ، ٨٢ .

١٣ ــ ١٤ ، ٢٠٧ .

١٤ ــ انظر كتابي : **كارل ماركس وفريدريش انجلز كمؤرخين للادب** ، آوفباو فرلاغ ، برلين ١٩٥٢ ، ص ٣١ ، و **مشروع تاريخ للادب الالماني الجديد** ، نفس الناشر ١٩٥٣ ، ص ١١٥ وبعدها.

بينما لم تكن المقاطع السابقة لتعرّف سوى سيكولوجيته وأخلاقه ، يضع في ضوء كامل اساس هذه الثنائية ، المعادة الى الوحدة بظاهرة طبقية . نيتشه يحلل هنا الازواج المتنافية في الاخلاق . بخصوص ثنائية «طيّب ـ سيء» التي هي أرستقراطية ، وشكلها الشعبي العامي «طيب ـ شرير» الذي أملته الضغينة ، يقول ، تفسيرا لمولد الثانية : «كي نكون منسجمين مع انفسنا يجب ان نقول ان طيبة الاخلاق الاخرى ما هي الا التميّز والقوة والهيمنة ، مقلوبات ، مصبوغات بلون آخر ، مشوّهات بنظرة الحقد المسمَّمة . ثمة على اي حال شيء لن نحاول نفيه : من يكون له هؤلاء الرجال «الطيبون» أمامه كأعداء لن يجد فيهم سوى **أعداء شريرين** ، وان نفس الرجال الذين هم تحت قيادة ووصاية العادات والاحترام والأعراف والاعتراف ، وأكثر ايضا تحت وصاية المراقبة المتبادلة والتحاسد ، نفس الرجال الذين يستطيعون في علاقاتهم المتبادلة ان يجتهدوا لاختراع اساليب اعتبار ومراعاة ، لابداء السيطرة على الذات واللطافة والامانة والعزة والمودة ، هؤلاء الرجال انفسهم ليسوا اذاً ، حين يندارون نحو الخارج ، ومنذ لحظة دخولهم في تماسّ مع ما هو غريب عنهم ، ليسوا افضل او بالكاد من حيوانات كاسرة افلتت من قفصها . سيشعرون انفسهم عندئذ محرَّرين من كل قسر اجتماعي ، الهمجية ستكون بالنسبة لهم تعويضا عن التوتر الذي اضطروا الى فرضه على انفسهم خلال أسر طويل ، كانوا فيه محبوسين في قوانين مجتمع سلمي ، سيسترجعون الوجدان البريء للحيوان الكاسر ، سيصيرون من جديد وحوشا فرحين نشطين ، ربما سيذهبون ، بعد سلسلة فظيعة من أعمال القتل والإحراق والاغتصاب والتعذيب ، سيذهبون خفيفين ونفسهم في سلام ، وكأنهم عائدون من مزحة طلاب طيبة ، ومقتنعين بأنهم قدموا لامد طويل مادة لاغاني وأنشودات الشعراء . في قاع وأساس كل هذه العروق الارستقراطية ، يوجد الحيوان الكاسر ، يوجد، واضح المعالم ، **الوحش الاشقر** الرائع ، المتعطش الى المغانم والانتصارات ... . انها العروق الارستقراطية تلك التي حيثما مرت تركت ذكرى «برابرة» . حتى أعلى أشكال ثقافتها تكشف انها واعية ذلك وفخورة به» (١٥) .

هكذا اذاً : ارهاف جمالي وخلقي وثقافي طالما اعضاء الطبقة الحاكمة باقون فيما بينهم ، وحشية وقسوة وبربرية ضد «الغريب» اي ضد المضطهَدين او الذين ينبغي ان يُضطهدوا . نرى هنا ان حماسة نيتشه الشاب للرق القديم تظل ، مع توسعها وتشددها ، لحنا دائما في فكره الفلسفي . بالتأكيد هذا يُدخِل عنصرا رومانطيقيا في تسبيقه «النبوي» على المستقبل الامبريالي . الموديل الذي يفكر فيه نيتشه ـ شيء ما كأنه معاصر لـ بيريكليس * ، مرهَف جدا ومالك عبيد ـ

---

١٥ ـ ٧ ، ٣٢١ وبعدها .

[* بيريكليس : حاكم وزعيم آثينا في أوجها ، عصر بيريكليس اعظم حقبة حضارية وثقافية في تاريخ اليونان : ادب ، فنون ، فلسفة (ق٥ قم) .]

لا يشبه الا من بعيد تماما هتلر و غورينغ . ان جهل الفروق الاقتصادية والاجتماعية التي تفصل طورين يقود بالضرورة ـ بدون ان نتحدث عن النوايا الأبولوجيتيقية ـ الى هذه الرومانطيقية المثالية . ولكن ليس من باب الصدفة ان يصير نيتشه في هذه اللحظة بالضبط حالما ورومانطيقيا ، فالقضية هي المسألة المركزية في فكره . ان هم الثقافة ليس عند نيتشه صنارة بسيطة موجهة للانتلجنتسيا المنحطّة ، بل بالعكس هو الذي من البداية شغل في حياته وحسه وفكره مكانا مركزيا : حين يناضل ضد انحطاط الثقافة ، حين يجهد لتأمين ازدهارها في المستقبل ، فهو بالتأكيد صادق ، ولو بالطبع من وجهة نظر موقع طبقي في غاية الرجعية . ان الحلم الرومانطيقي لشريحة قائدة بالغة الثقافة ولكنها تمثل في الوقت نفسه بربرية تُعتبر امرا لا مفر منه ، يجد نفسه هنا مضاءاً بضوء خاص . هذا الاخلاص الذاتي في النبوة الكاذبة هو احد عناصر هذا السحر الذي استطاع نيتشه ان يمارسه على مثقفي الطور الامبريالي الطفيليين . فقد مكّنهم نيتشه من ان يقنّعوا جبنهم ، وتكيّفهم مع أشد أشكال الامبريالية تنفيرا، وخوفهم وهلعهم من الثورة البروليتارية ، وراء الحرص على «حماية الثقافة» .

لكن بمعنى آخر ، هنا ايضا وصلنا الى مركز فلسفة نيتشه . بالنسبة لشارح سطحي ، يظهر «انسانه الخارق» [السوبرمان] ثمرة تطور بيولوجي للنوع الانساني؛ ويجب القول ان بعض مقاطع **زرادشت** تعطي مسكا لهذا التأويل . ولكن نيتشه يكذبه بشكل قاطع في **المسيح الدجال** : «المسألة التي أضعها ليست معرفة أي نوع سيخلف في تاريخ الكائنات نوع البشر ، فالانسان **غاية** ، بل المسألة ان نعلم أي نموذج من انسان يجب ان نروض ، يجب **ان نريد** ، نموذجا تكون له قيمة اعلى ويكون أجدر بالحياة وأكثر ثقة بالمستقبل . كثيرا ما تحقق هذا النموذج الاعلى في السابق ، ولكن بشكل استثنائي ، بالصدفة ، وليس ابدا بفعل الارادة» (١٦) . هنا اذاً ، «الانسان الاعلى» مماثل فعلا لـ «سيد الارض» ، لـ «الوحش الاشقر» ، الذي حللنا لتونا اخلاقه البربرية . هذا النموذج سبق ان وجد بشكل معزول ، والمطلوب ان نجعل بصورة واعية من تهيئته وترويضه في صف متتابع اول شاغل للارادة الاجتماعية للطبقة القائدة .

بإنضاجه هذه الافكار ، كان نيتشه يسبق بالشكل الاكثر عيانية على الفاشستية الهتلرية ، كما وعلى الايديولوجيا الخلقية لـ «العصر الاميركي» . أما ان البربرية والبهيمية ملازمتان لجوهر هؤلاء «السوبرمانات» ، فهذا ما يقوله نيتشه بلا التباس ، في **ارادة القوة** : «الانسان وحش و سوبرحيوان ، الانسان الاعلى سيكون لاانسانيا و سوبرمان ، هذا يسير معا . حين ينبسط الانسان ارتفاعا وكبرا فانه ينمو ايضا عمقا و هولا : من غير الممكن ان نريد ذاك بدون هذا،

---

١٦ ـ ٨ ، ٢١٨ .

او بالاحرى : كلما جذريا سعينا وراء الاول ، جذريا بلغنا الثاني» (١٧) .

ما يقدمه نيتشه هنا هو الإثيقا التي كانت تحتاج اليها البرجوازية من اجل صراع الطبقات والانتلجنتسيا البرجوازية في الطور الامبريالي . هنا ايضا موقعه التاريخي فريد . بالطبع ، كانت هناك دوما اثيقا لصراع الطبقات في الايديولوجيا البرجوازية . ولكنها في زمن النضال ضد الاستبدادية الاقطاعية كانت ذات طابع انساني وإنسانوي بشكل واسع . دورها في الايديولوجيا كان جوهريا وتقدميا . والتعميم المجرّد ، الذي كثيرا ما يزوّر موضوعيا المشكلات ، كان له ايضا تبريره الاجتماعي : كان هو انعكاس علاقات طبقية واقعية ، انعكاسا لا يبلغ قط تمام الوعي . ففي تلك الحقبة كانت البرجوازية تحوز فعليا قيادة جميع الطبقات التي كانت تناضل ضد الحكم المطلق وبقايا الاقطاعية . كانت اذاً تستطيع ، بما يكفي من المشروعية ، أن تماثِل مصالحها الطبقية الخاصة ومصالح التطور العام للمجتمع . ليس هذا صحيحا ، بالطبع ، الا الى حد ما : مثلا ، ان صراعات الميول التي وُجدت داخل مجموعة فلاسفة طور الانوار تبين جيدا انه منذ ما قبل الثورة الفرنسية كان يوجد تميز ، على الاقل ايديولوجي ، في «الطبقة الثالثة» ، علما ايضا بأن ــ وهذه واقعة مميزة لهذه الوضعية الاجتماعية ــ احد الاتجاهات المتقابلة قد أكد انه يمثل المصلحة العامة (دولباخ ، هلفيسيوس ، ديدرو ، روسو). من جهة اخرى ، ان نفس الايديولوجيين الذين كانوا الناطقين بلسان المصالح المشتركة لجميع الرأسماليين والذين اظهروا ، بصدق ذاتي ما وبمشروعية ما ، اخلاصا بليغا للجماعة ــ التي كانوا هم ايضا يماثلونها بالمجتمع ــ قد استطاعوا النهوض ضد المطامح الخاصة للرأسماليين المأخوذين بشكل منفرد ، او لبعض الشرائح الرأسمالية (هكذا ريكاردو ، وكتّاب أخلاق من أمثال ماندفيل او فرغسون) .

هذه المشروعية النسبية ، والذاتوية العاطفية التي تعبّر عنها ، تختفيان مع القرن التاسع عشر . بالتأكيد ، ما زال ايديولوجيو الرأسمالية يتكلمون بصوت عالٍ عن مصالح المجتمع المشتركة ، عن المبادىء العامة للتقدم والانسانوية ، ولكن تفوح أكثر فأكثر من خطبهم رائحة الدفاع والتبرير ، رياؤهم يتنامى ، ويجدون انفسهم مضطرين اكثر فأكثر الى طمس وقائع وحقائق الحياة الاجتماعية وتناقضاتها المحايثة ، الى خلط الاوراق وتزييفها . بشكل خاص نرى يختفي التناحر الذي كان يعارض بين المصالح الطبقية لكل من البرجوازية والبروليتاريا. لم يعد موجودا في كتاباتهم ، وذلك بالضبط حين في الواقع الموضوعي بات موضوعا في عين مركز التاريخ الاجتماعي .

اثيقا نيتشه لها مدلول تاريخي بهذا المعنى وهو انها حصرا أخلاق الطبقة

---

١٧ ــ ١٦ ، ٣٧٧ .

المهيمنة ، طبقة المضطهِدين والمستغلين ، بحيث ان محتواها وطريقتها سواء بسواء يحددهما هذا الموقع القتالي . نرى هنا يتعين ويتشخص في ميدان الإتيقا التقدم الذي حققه نيتشه للأبولوجيتيقا ، وذلك بنقطتين خاصتين . اولا ، نيتشه يحقق دفاع الرأسمالية بقيامه عمدا بتبرير وتمجيد ما يدعوه آخرون «جوانبها السيئة» . بينما معاصروه الذين ما زالوا يطبقون الطريقة الابولوجيتيقية العادية المبتذلة يضعون في المقدمة لوحة ممثلَنة عن الانسان الرأسمالي ويبذلون جهدهم لإنساء كل الوجوه المظلمة في الرأسمالية وكل تناقضاتها ، فان نيتشه يضع في مركز مشاغله معضلات المجتمع الرأسمالي وكل أسوأ جوانبها . بالطبع، هو ايضا يمثلِن. مع ذلك لا يفوته ان يبرز ، بسخريته الناقدة وبشاعريته العاطفية وغنائيته الجياشة ، كل ما هناك من انانية وبربرية وبهيمية في انسان الرأسمالية . بل ويرى هنا الصفات او الكيفات التي تعرّف هذا النموذج الذي اليه يجب ان نتجه خلقيا اذا ما اردنا انقاذ الجنس البشري ، اي الرأسمالية . اذاً فنيتشه هو ايضا يتكلم عن مصالح النوع البشري ويماثلها بالرأسمالية .

لكن ، وهذا يؤلف النقطة الثانية الجديرة بأن تُبرز ، لم يُرِد نيتشه قط ان يؤسس أخلاقا صالحة لجميع البشر ، كما كان يريد ان يعمل النيوكنطيون او الوضعويون . فالاخلاق النيتشية تخاطب بوعي وتصميم الطبقة القائدة وحدها . الى جانبها ، تحتها ، توجد أخلاق اخرى ، من كيف آخر ، اخلاق المضطهَدين، يحاربها نيتشه وينفيها بشغف . ان صراع المنظومتين الاخلاقيتين ، الذي ، أجل، يتبدل مع الشروط التاريخية ، ولكنه يبقى مع ذلك في جوهره صراع نموذجَي الفلسفة الاخلاقية الأزليين ، يحدد ، اذا صدّقنا نيتشه ، كل المسائل التاريخية الكبرى . نيتشه اذاً يعترف الى حد ما بوجود صراع الطبقات ، وهذا ، من جديد ، يضعه بشكل مطلق في معارضة حاملي الابولوجيتيقا المباشرة ، ما دام هؤلاء يريدون أن يحذفوا بالفكر او على الاقل ان يخففوا ويلطفوا اخلاقيا صراع الطبقات هذا باستخدامهم بالضبط سلاح أخلاق تكون متساوية وأزليا صالحة لجميع البشر . هذا النوع من العذوبة كان منفرا لنيتشه ، الذي هو ، بالضبط، في نقده للزمن الحاضر ، يلوم الديمقراطية على كونها أسهمت في طمس الصراع الذي يعارض بين السادة والعوام ، وكونها قادت أخلاق الاسياد الى إجراء تنازلات كثيرة لاخلاق العبيد . بجعله الاشتراكية عدوه الرئيسي ، كان نيتشه ، بقدر ما، يعترف بوجود صراع الطبقات مؤسسا طبيعة وتحولات كل أخلاق .

ولكن ذلك لا يعني بتاتا انه كان يحمل ، ولو بدرجة قليلة جدا ، أفكارا واضحة عن الطبقات وصراع الطبقات . عند نيتشه يظهر صراع الطبقات كمعارض بين العروق العليا والعروق الدنيا . هذه الصيغة تنوه من الان بالتحول الفاشستي للايديولوجيا البرجوازية . ان جميع الذين يجهدون لغسل نيتشه من مأخذ القرابة مع هتلر ينكبّون على تمييز مفهوم العرق عند نيتشه عن الذي نجده عند غوبينو وتشمبرلين وروزنبرغ . بالفعل يوجد بينهما فرق لا يمكن اهماله : نيتشه

يريد اعطاء المقولات الاجتماعية قاعدة بيواوجية، اثيقاه تنطلق من مسلَّمة او مصادرة لامساواة أزلية بين البشر ، وهو يسعى الى البرهنة على وجودها . نظرية العروق حسب نيتشه ونظرية غوبينو تقودان الى نتائج أخلاقية واجتماعية متماثلة تماما. ولكن يبقى مع ذلك فرق : نيتشه لا يعطي أدنى اهمية لسيادة العرق «الآري» ، لا يعرف ، وبشكل بالغ العمومية وعلى صعيد الاسطورة ان صح القول ، سوى عروق أسياد وعروق عبيد ، بدون اعتبارات اخرى غير اعتبارات اجتماعيـــة وأخلاقية . من وجهة النظر هذه ، انه سلف لشبنغلر اكثر منه لروزنبرغ . ولكن الذين يشددون اليوم على هذا الفرق هم انفسهم الذين يسعون الى اسقاط الصفة النازية عن نيتشه . والحال ، لقد استطاع نيتشه ان يستمد من نظريته عـن العروق نواتج لا تقل بربرية وامبريالية عن تلك التي تصورها روزنبرغ بعد ان قرا تشمبرلين . الى هذا ينضاف انه لئن تضاعف اختلاط وخلط السوسيولوجيا في الطور الامبريالي ، فقد حدث ذلك بشكل خاص بعد ان اخذوا يتكلمون عن عروق (بدلا من ان يتكلموا عن طبقات) ، وفي هذه المسألة ايضا نيتشـــه أنجب نفس اللاعقلانية الظلامية التي أنجبها غوبينو او تشمبرلين .

ان أثيقا نيتشه تتميز عن اثيقا خلفاء المثالية والوضعوية التلاميذ بكونها تطرح دوما المعضلات الفردية في ارتباط وثيق مع المعضلات الاجتماعية . ان مسائـل كانت حاسمة بالنسبة للنيوكنطيين كمسائل الشرعية والاخلاقية لا تنال ولو ذكرا عند نيتشه . يقينا ، لا نجد عنده استنتاجا حقيقيا للاخلاق الفردية انطلاقا من تحديدات اجتماعية عيانية . نجد بالاصح ربطا حدسيا و لاعقلانيا بين المعضلات السيكولوجية والخلقية المعالجة في روح فردوية متطرفة وبين فكرة عن المجتمع والتاريخ لا ترى فيهما سوى أساطير . ولكن بالضبط هذا الشكل في العرض ، هذا الشكل العسفي والمليء بالذكاء وخفة الروح ، المناسب جدا للمصالح الدائمة للرأسمالية الاكثر رجعية ، يؤلف احد الاسباب الرئيسية للنفوذ الكبير والدائـم الذي مارسه نيتشه اثناء الطور الامبريالي . ان الكنطية ـ الجديدة ، وأيضـا الهيغلية ـ الجديدة ، تستعيران معضلاتهما من عصر «الامن» ، ترميان بشكـل مكشوف جدا الى توطيد للرأسمالية بحيث لا تستطيعان ان تخدما حقا مصالـــح البرجوازية الرجعية في عهد الانهيارات الكبيرة والازمة والثورة العالميتين . من جهة اخرى ، ان تيارات هي في احيان كثيرة ذات قرابة بنيتشه ومتأثرة به في كثير او قليل ، وُلدت عند المثقفين المنحطّين (مثلا نظرية «الفعل المجاني» لأندره جيد او الوجودية) ، انما هي وبشكل بالغ الحصرية والأحادية مكرسة لتلبية الحاجات الايديولوجية لانتلجنتسيا فردوية وطفيلية . يقينا ، هؤلاء يعبّرون عن عدميـــة قريبة من عدمية نيتشه ، بل ويدفعونها الى درجة اعلى في التمزق الداخلي ، ولكن المعضلات التي يطرحونها والاجوبة التي يعطونها تبقى اكثر ضيقا وتخصصا بكثير من معضلات وأجوبة نيتشه . هذه التيارات تناسب فلسفة «طريق ثالث» اكثر مما تناسب فلسفة الطليعة الرجعية . بالضبط ، ان الوحـدة ، الفنية بالمفارقـــات والتوترات ، التي استطاع نيتشه ان يقيمها بين الفردوية المنحطّة روحيا ومحتوى

اجتماعي رجعي ــ امبريالي ، هي التي قررت ، في ماوراء كل الخصوصيات، دوام نفوذه .

ان لاسباب مماثلة يتخطى نيتشه من بعيد رجعيين لا يقلّون عنه حزما وعزما، ولكنهم يستخدمون طرقا مباشرة اكثر ايضا ، أمثال البانجرمانيين والرجعيين من طراز ترايتشكه . هؤلاء يتخذون كنقطة انطلاق موديل البرجوازي ــ الصغير الذي يقال له طبيعي او سوي . أما نيتشه فيختار المثقف المنحط . التفكك الخلقي للبرجوازي والبرجوازي ــ الصغير ، المتزايد الشدة مع سير نمو الاقتصاد والسياسة الامبرياليين ، قد ثبّت القيمة النبوية لتنبؤات هذه الاخلاق . لئن كان نفوذ نيتشه بهذه الديمومة ، فهذا ايضا لانه استطاع ان يلبي بقدر واسع جدا الحاجات الايديولوجية للانحطاط ، لانه استطاع أن يطرح المسائل التي كانت تثير اهتمام الانحطاط وان يجيب عنها بنفس اتجاه اجابته ، وبخاصة لانه أيّد وسهّل الغرائز المنحطة وهو يعلن عاليا انه مهتم بالتغلّب عليها ... . ان ما يمكن ان يدعى جدل نيتشه قوامه اذاً في وقت واحد تأكيد ونفي وجود الانحطاط ووضع نتيجة هذه العملية في خدمة الرجعية الاكثر نضالية . نيتشه نفسه يوافق على «جدل» كهذا ، فهو يكتب في **المسيح ــ الدجال** : «بدون حساب انني منحط ، أنا ايضا ضده» (١٨) .

هذه المعارضة تمثل بالضبط نوع اخلاق البربرية الذي وصفناه آنفا . نيتشه، بعزم ، يضع معضلة الانحطاط بالمقلوب ، حين يؤكد ان جوهرها معطى في الصيغة: «يقرّفوننا من كوننا انانيين» (١٩) . بالفعل من البدهي انه حيثما تغلب الميول الفردية والانانية على الميول الاجتماعية تظهر قرينة جوهرية من قرائن الانحطاط. ولكن نيتشه بالضبط لا يستطيع ، اذا طرح المعضلة بهذا الشكل ، أن «يشفي» المنحطين ، اي أن يحفظ لهم بالاساس نفس البنية السيكوٰوجية والخلقية ، وأن يعطيهم في الوقت نفسه طعم تأكيد ذواتهم بلا تحفظ ، أن يقدم لهم وجدانا طيبا بإيحائه لهم انهم أنانيون ليس اكثر مما يجوز بل أقل مما يجب وأنه يجب عليهم بلا روادع باطلة ان يصيروا أنانيين اكثر بكثير ايضا .

نرى هنا تظهر مرة اخرى هذه الوظيفة الاجتماعية النيتشية وهي ابعاد المثقفين الساخطين على عصرهم عن الاشتراكية ودفعهم نحو الرجعية الاكثر تطرّفا . فالاشتراكية تشترط تحولا خارجيا وصميميا (القطيعة مع طبقة المنشأ وتحوّل السلوك الذاتي) ، بينما من اجل التغلب على الانحطاط بالمعنى الذي يريده نيتشه ليس ثمة حاجة الى تحوّل الذات : يبقى المرء ما كانه (يفقد عقده بكسبه وجدانا طيبا) ، ويشعر انه اكثر ثورية بكثير من الاشتراكيين انفسهم . الى هذا ينضاف

---

١٨ ــ ١٥ ، ١١ .

١٩ ــ ١٥ ، ١٤٧ .

ايضا ان الحلول التي تقترحها اثيقا نيتشه لها طابع اجتماعي وتاريخي ما . انه يتعرف بصواب بالغ على تظاهرات الانحطاط الخارجية : «ماذا تعني النيهلستية؟ انها تعني ان **اعلى القيم تفقد كل قيمة** . ما ينقص هو الهدف ، الجواب على : لماذا ؟» (٢٠) . بذلك ، السوبرمان النيتشي و سادة الارض يقدمون لمثقف الحقبة الامبريالية الانحطاطي الآفاق الضرورية التي كانت تنقصه حتى ذلك الحين . هذه الامثلة القليلة تكفي لتبيان اية طريقة تحكم علاقات نيتشه مع المثقفين : هذه الطريقة هي احد تعليلات دوام نفوذه . اذ يوضع الانحطاط في خدمة الرجعية الامبريالية القصوى (هتلر) خدمة فاعلة نشيطة ، فانه «يتجاوز» نفسه ، «يشفي» نفسه ، بدون ان يكون بذل على نفسه جهدا آخر سوى الجهد الذي كان قوامه اطلاق العنان لغرائزه الاسوأ ، التي كانت الى هنا مكبوحة في كثير او قليل .

---

٢٠ – ١٥ ، ١٤٥ .

IV

فقط ذهابا من إثيقاه نستطيع ان نفهم موقع نيتشه على ما يدعى بـ «المسائل الكبيرة» للفلسفة ، على الايمان الديني والإلحاد . تلك واقعة معروفة جيدا أن نيتشه قد أعلن ، ليس بغير هوى ، انه ملحد ، وأنه كافح ، بهوى مساو ، كل شكل للدين ، وبخاصة الدين المسيحي . هذه الواقعة تفسّر ، جزئيا ، النفوذ الكبير الذي مارسه في الاوساط الثقافية ، حيث كانوا بنسب متزايدة يتركون الاعتقادات الدينية القديمة . ولكن هذه الحركة الوليدة سلكت ، كما سبق أن رأينا مع شوبنهاور ، عدة اتجاهات مختلفة . اولا اتجاه إلحاد مادي حقا ومؤسس على تطور علوم الطبيعة . هذا التيار عززه كثيرا داروين (كما يبيّن مثال هيكل Haeckel) ، ولكن عجزه الذي لا دواء له عن اعطاء تفسير مادي للظاهرات الاجتماعية ، وبالتالي للظاهرات الاخلاقية والسياسية ، ظل نقيصته الكبرى . اذ ليس بوسعه ان يتجاوز ، في هذه المجالات ، أفقا برجوازيا ضيقا ، يتردد على الدوام بين التشاؤم والأبولوجيتيقا . من غير الممكن التحدث عن نفوذ واسع للمادية الجدلية والتاريخية في البرجوازية . وحتى في الاحزاب العمالية – باستثناء الحزب الروسي – تقلّص نفوذها باستمرار ، خلال الحقبة الامبريالية ، على يد «المراجعة» الفلسفية . من جهة اخرى ، نجد توطّد تيار «الإلحاد الديني» ، الذي كانت وظيفته تلبية الحاجات الدينية للاوساط التي جرى فيها القطع مع الاديان الوضعية ، وذلك تحت شكل مساجلة حادة جدا عند اللزوم ضد هذه الاديان . بحيث ان الرجال الذين يخوضونها كان بوسعهم ان يتوهموا بأنهم يتخذون موقفا «مستقلا» ، «لا يراعي» ، بل «ثوريا» . ولكن ، في الوقت نفسه ، كانت الدينية ، التي وجودها بهذه الاهمية لإبقاء النظام الرأسمالي ، تجد نفسها مصانة ، بحيث ان هذا «الالحاد الديني» يظهر باعتباره احد أشكال الابولوجيتيقا

غير المباشرة .

في هذا التطور للشعور الديني يحتل نيتشه مكانا خاصا . لقد دفع «الإلحاد الديّن» بعيدا وراء التخوم التي تركه شوبنهاور عندها . عمله سلبي بخاصة : اكثر ايضا من شوبنهاور مع بوذيته ، نيتشه يحوّل فلسفته الملحدة الى أسطورة. اكثر من شوبنهاور ، يقطع مع علوم الطبيعة ويعارض بشكل أوعى ايضا الإلحاد الذي يقال له «مبتذل» ، اي المادي والمرتكز على علوم الطبيعة . في مقطع شهير من **العلم المرح** ، يقول ان الله مات وأن البشر اغتالوه (١) . اذاً سابقا كان يوجد إله واليوم فقط لم يعد موجودا . بالتالي ليس الالحاد عاقبة حتمية لعدم الاتفاق بين فكرة الله وصورة العالم التي تعطينا اياها العلوم (وفي هذه الحال يكون للمعرفة المكسوبة الان قيمة مفعولها يسري على الماضي) ، بالعكس ، ان السلوك الاخلاقي لرجال زمننا ينفي ويطرد وجود الله ، بينما الى هنا كان هذا السلوك يؤيده بل ويجد فيه سندا (تلميح ، في روح نيتشه ، الى عهد المسيحية الطويل وعهد أخلاقها ، «أخلاق العبيد») . فإلحاد نيتشه ينزع عمدا الى البحث عن أساسه في الإثيقا ، التي هي عنده ، كما رأينا ، في الوقت نفسه ، فلسفة للتاريخ والمجتمع. نيتشه يقولها بوضوح بالغ : «دحض الله : بالحقيقة ، فقط إله كتّاب الاخلاق يجد نفسه مدحوضا» (٢) .

بلا أي شك ، ثمة في تصور من هذا النوع ذكريات من فويرباخ . ولكن التعارضات بينهما اقوى من التشابهات . بالفعل ، فويرباخ مادي ، وبالنسبة له التمثيل الذي يدعى الله – اذ في نظره ليس الله اكثر من تمثيل – مستنتَج ، بسبيل السببية ، من كينونة الانسان العيانية . نيتشه ، بالعكس ، لا يقبل سوى فعل متبادل ، وسيوجد دوما ، بين بعض سلوكات البشر الخلقية وآلهتهم . ولا يسعى الى توضيح مسألة علم ما اذا كان هؤلاء الآلهة موجودين بصورة مستقلة عن التمثيلات التي للبشر عنهم او ليسوا سوى مختصرات ، إسقاطات او قذفات لهذه التمثيلات . وبذلك يبقى أمينا لطريقته القائمة على خلق اساطير . يقينا ، ان الروابط التي توحد الآلهة بالبشر ليست هي فقط روابط تواجد فعلي ، لم يلقِ نيتشه الضوء عليه في يوم من الايام . عن فلسفة فويرباخ ، نيتشه اخذ الوجه الأضعف ، الاكثر نظرية : فكرة ان تحولات التمثيلات الدينية تؤلف الوجه الجوهري في التاريخ . ولكن ، هنا ايضا ، يوجد فرق هام ، اذ بالنسبة لفويرباخ علاقة الانسان الى الله تندفق من الحياة ، ولكنها مع ذلك تظل ، بذاتها وجوهرها ، نتاج للفكر والتأمّل ، بينما عند نيتشه العامل الجوهري الذي يحدد طبيعة هذه العلاقة يجب البحث عنه في أفعال البشر الاجتماعية ، اذاً في

---

١ – ٥ ، ١٦٣ .

٢ – ١٣ ، ٧٥ .

الاخـلاق .

نيتشه يقيم علاقة بين الالحاد (زرادشت حرم الانسان من إلهه !) والاخـلاق الجديدة التي شعارها «كل شيء مباح» . قتل الله لم يكن الا وسيلة لتحريـر البشر من العقد التي كانت تنتقل اليهم بالتربية منذ آلاف السنين لجعلهم هؤلاء اللاأخلاقيين الذين يجب ان يكونوا ، في وجه القطيع ، أرستقراطية المستقبـل الطغيانية . اذا حدث لنيتشه ان يذكر موضوعة «العودة الى الطبيعة» فانه يسم في الحال معارضته لروسو . بالنسبة لنيتشه هذه الموضوعة لا يمكن أن يكون لها سوى معنى واحد : «الطبيعة : أي ان أجرؤ على ان أكـون لاأخلاقيا مثـل الطبيعة !» (٣) . كذلك يكون من الخطأ ان نضع هذه المقاطع في توازٍ مع وصف حالة الطبيعة حسب هوبز : ما يعنيه هذا الاخير بذلك هو نقطة انطلاق تطـور للبشرية ـ سؤال : من اين تأتي ؟ـ بينما عند نيتشه القضية هدف ليحقق ، سؤال : الى أين تسير ؟ نرى هنا اذاً بوضوح ما يعارض نيتشه بفلسفة الانوار ، بحكم الإلحاد . ان فلاسفة عصر الانوار ، أمثال بيل ، كانوا ينكبّون على تبيان أن الايمان بالله لا يسهل تقدم الاخلاق وأن مجتمعا ملحدا يستطيع ان يؤمن احترام الشرائع الاخلاقية قدر ما يستطيعه مجتمع ذو ادارة دينية . نيتشه ، بالعكس ، يريد أن يبرهن ان زوال فكرة الله (موت الله !) سيترتب عليـه تجدد او بعث أخلاقي ، بالمعنى الذي يقصده . هكذا اذاً ، بالاضافة الى التعارض الذي نعرفه بين الفلسفتين الاخلاقيتين لعصري الانوار «القديم» و«الجديد» ، يوجد تعارض آخر يخص الدور الاجتماعي والاخلاقي للدين . بالنسبة لمفكري عصر الانـوار «القديم» ، كانت الافكار الدينية بلا صلة مع أخلاق وعمل وذهنية البشر : هذه الامور كانت تتفسر على نحو كاف بالمجتمع من جهة وبالعقل من الجهة الاخرى . نيتشه ، بالعكس ، اذ كان يشدد مع فلسفته المثالية للتاريخ جميع نقاط ضعف فويرباخ ، يعتبر مجيء عهد الالحاد انعطافا في تاريخ الاخلاق . (يمكن ان نلاحظ بهذا الصدد ان رؤية العالم عند نيتشه تلتقي هنا ببعض اتجاهات دوستويفسكي . أجهل ما اذا كان نيتشه ، عدا **ذكريات من بيت الاموات** ، قد قرأ مؤلفات اخـرى لدوستويفسكي . على اي حال ، لم يكن يعرف مجموع عمله ، والموازاة التـي يمكن ان تقام بينهما ، فيما يتصل بعلاقات الالحاد الديني والاخلاق ، لا تـزداد بذلك الا حدة وبروزا) .

إلحاد نيتشه ذاتوية مثالية قصوى . تلك سمة يجب التأكيـد عليها ، لان نيتشه ، بصدد كل المسائل الفلسفية الكبرى ، هاجم المثالية دوما وبقوة . حين سنعالج ، لاحقا ، القرابة القريبة لنظريته في المعرفة مع نظرية ـ معرفة مـاخ وآفيناريوس ، سنرى ان نيتشه ، تماما مثلهما ، قد جهد بشكل دائم تقريبا لحجب الحرب الرئيسية التي يقودها ضد المادية وراء هجمات مفتعلة ولكن منفعلة وجامحة

---

٣ ـ ١٥ ، ٢٢٨ .

ضد المثالية ، وانه اراد دوما ان يعطي انطباعا بأن فلسفته تمثل شيئا جديدا ، «حلا ثالثا» ، موجها ضد المثالية وضد المادية سواء بسواء . لذا يجب التشديد على التوازي الملفت للنظر الذي يوجد بين نيتشه من جهة و ماخ و آفيناريوس من جهة اخرى ، على مسألة وجود الله . عند الماخيين الروس ، عند لوناتشارسكي مثلا ، رأينا ينمو ميل الى تأويل الإلحاد الديني في معنى «بحث عن إله جديد». وهذا مآله ان الله بما انه مات (نيتشه) لذا فبالامكان ان ينبعث ايضا . والحال، ان هذه المسيرة موجودة سلفا عند نيتشه نفسه . ولكن ، هنا ايضا ، موقفه ملتبس ، مليء بلمحات لامعة ومتناقضة . من جهة ، نستطيع ان نقرأ في مسودات **زرادشت** : «تتكلمون عن تمزق الله بنفسه ، ولكن الامر هنا هو فقط تبدّله : انه يغير جلده ، جلده الاخلاقي ! سترونه عما قريب يظهر ثانية ، في ماوراء الخير والشر» (٤) . في وقت لاحق ، نجد في **ارادة القوة** : «مرة اخرى: ما زال ممكنا ان يظهر حشد من آلهة جدد !» . بالحقيقة ، نيتشه يعرب هنا عن شكوكه الشخصية باسم زرادشت . هذا الاخير يكون «ملحدا من طراز قديم ، لا يؤمن لا بالآلهة القدامى ولا بالآلهة الجدد». مع ذلك، فانهيختم هذا البسط بالجملة الآتية : «نموذج الله : حسب نموذج الاذهان المبدعة ، الارواح الخالقة ، الرجال العظام» (٥) . هذه الملاحظات البسيطة تسمح بموقعة إلحاد نيتشه تاريخيا . ولكن، من جهة اخرى ، الخصم الذي به في كتاباته الاخيرة يعارض المسيحية والمصلوب ليس العالم المحرَّر من كل إله ، على اي حال ليس هذا **فقط** : هو ايضا الإله الجديد ، ديونيزوس .

اذاً يظهر فعلا ان هذا الإلحاد ، الذي يدّعي الجذرية ، يمحو في كل مكان الحدود امام الدين ، و ، في حدود واضحة سنتكلم عنها الان ، يترك الباب مفتوحا لاتجاهات دينية بالغة التنوع . هنا ايضا احد اسرار نفوذ نيتشه . فقد استطاع ان ينشىء ايديولوجية تلفيقية اجمالية تلتقي وتجتمع فيها كل ميول العصر الامبريالي الرجعية . الاسطورة التي خلقها هي ذات معنى واضح اذا اعتبرناها من وجهة النظر الاجتماعية ، وبالتالي ، الاخلاقية . ولكنه ، تحت جميع الحيثيات الاخرى ، مليء بالاختلاطات وقابل لجميع التأويلات . وهذا الغياب للتحديدات الواضحة بين المفاهيم لا تحذفه قوة الايحاء الحسي التي تتميز بها رموز نيتشه ! لذا من الممكن في آن معا ان يُجعل جدا الأسطورة العرق (الفاشية) ، معارضا للمسيحية ، كما يجعله بوملر (٦) ، وأن يقرّب إلحاده «الجذري» من المسيحية ! شقيقة نيتشه حاولت منذ البداية هذه العملية ،

---

٤ ــ ١٢ ، ٣٢٩ .

٥ ــ ١٦ ، ٣٨١ .

٦ ــ بوملر ، مرجع مذكور آنفا ، ص ٩٩ .

بفلاظة البانجرمانيين . بعدها ، حاول ذلك آخرون في أسلوب أنعم . هكذا ، مثلا ، ياسبرس ، الذي يكتب بصدد علاقة نيتشه بالمسيحية : «اذا اخذنا على نيتشه إلحاده واذا ذكّرنا بكتابه **المسيح الدجال** ، وجب ان نبين ان هذا الالحاد لم يكن البتة نفيا مسطّحا لله ، ولم يكن كذلك لامبالاة من بالنسبة له الله بعيد جدا ، من بالنسبة له الله غير موجود لانه لا يبحث عنه . ان مجرد الطريقة التي بها نيتشه يسجل مع كل عصره أن «الله مات» تكفي لتبيان اية صدمة كان ذلك بالنسبة له !... و ... حتى حين ... بصرامة أمينة ، يذهب حتى رفض كل نوع من ايمان بالله ، حتى في هذه اللحظة يبقى نيتشه قريبا من المسيحية بشكل مثير للفضول: «فهي رغم كل شيء افضل قطعة من حياة مثلى عرفتها منذ طفولتي، لقد لاحقتها في كل الزوايا وأعتقد انني لم اكن يوما ، في صميم الفؤاد ، خائنا تجاهها» (رسالة الى بيتر غاست ، بتاريخ ٢١–٧–١٨٨١) »(٧) . حسب كاوفمان، وهو اميركي ، ان ما يقرّب نيتشه من المسيحية يغلب ما يعارض بينهما .

كل هذه التناقضات ، البالغة الحدة في الظاهر ، تنحلّ اذا ما اعتبرنا الطابع الاجتماعي والاخلاقي لمساجلة نيتشه ضد المسيحية . ولكن هنا ايضا يجب الاحتراس من اتخاذ اللهجة والاسلوب محكا . بدون ذلك سنقول بسهولة مع بوملر : «بحدة قاطعة كان يشعر ان موقفه اكثر جسارة بكثير وأشد خطرا بكثير من موقف أجرأ عقلانيي القرن ١٨ المناهضين للاكليروس» (٨) . فالموازاة سهلة : حين كان فلاسفة الانوار – حتى فولتير الذي لم يكن ملحدا – يناضلون ضد المسيحية ، فقد كانوا يتعرضون لدعائم الاستبداد الاقطاعي الفعلية . ولذا فقد كانوا يخوضون القتال بصدد جميع جوانب حياة وتفكير البشر ، منذ أعم مسائل تصور العالم ، نظرية المعرفة ، حتى الاخلاق والاستيطيقا . نيتشه ، بالعكس، يطلق عنان مساجلته فقط ضد التيار الذي فيه يعتقد ويرى السلف الايديولوجي للديمقراطية والاشتراكية ، ضد ممثل أخلاق العبيد . عدا عن ان كل النضال ضد المسيحية يأخذ ، بذلك ، طابعا ضيقا جدا ورجعيا متعمدا ، فانه يفقد ايضا كل مداه الاجتماعي . بالفعل ، لقد هاجم فلاسفة الانوار الدعائم الايديولوجية الحقيقية للمونارشية المطلقة : أما نيتشه ، أفلا يطلق صيحات غضبه ضد ايديولوجيات وحدسات هي ، في كفاحه ضد الاشتراكية والديمقراطية ، بالحقيقة حلفاؤه الاكثر أمانة ؟ أجل ، ثمة في المذهب المسيحي عناصر وفي تاريخ المسيحية اتجاهات عابرة ، فيهن تعبّرت بقوة الفكرة الكريهة حسب نيتشه ، فكرة مساواة جميع البشر . ولكن الكنائس ومعها التيارات المهيمنة في الشعور الديني تطورت بحيث تنزع عن هذه الفكرة كل مدى اجتماعي ، ما دامت هذه الفكرة قد أوّلت على الدوام بحيث تخدم كدعم لمنظومات استغلال واضطهاد متنوعةوتشرّع التفاوتات

---

٧ – انظر كارل ياسبرس ، **نيتشه** ، برلين ١٩٤٧ ، ص ٤٣١ وبعدها .

٨ – بوملر ، مرجع مذكور آنفا ، ص ١٠٣ .

التي تخلقها هذه المنظومات . هوذا الدافع الاجتماعي الـــذي يحرّك اليزابيت فورستر ــ نيتشه ، كما يحرّك ياسبرس و كاوفمان ، ويدفعهم الى تقريب نيتشه من المسيحية . اجتماعيا هم على حق ، ما دامت أخلاق نيتشه تتفق مليا مـع الممارسة السياسية للبابا والكاردينال سبلمان * وبعض الآخريـــن . أما أن التظاهرات الكلامية التي ترافق هذه الممارسة لا تتوافق جيدا مع لهجة نيتشـــه الصريحة في كلبيتها فهذا قليل الوزن بالمقارنة مع التوافق في الجوهر والاساس ! بالمقابل ، استطاعت الدعاوة الهتلرية ان تستخدم مباشرة هذا الجانب الاخير في نقد المسيحية حسب نيتشه .

سنكتفي اذاً بأن نذكر باختصار بعض الشواهد الحاسمة من نيتشه التي يبرز منها بوضوح ان الموضوعة التي حررناها ليست نقطة بين نقاط اخرى بل هـــي النقطة الرئيسية في مناهضة نيتشه للمسيحية . سنورد ، كبداية ، بضع جمل مأخوذة من خاتمة **هوذا الرجل** . انها تسبق ، بشكل دالّ مميز ، المعارضة ، الجوهرية لنيتشه في نهاية حياته : «ديونيزوس ضد المصلوب !» . بشكل مساو في الدلالة ، المقطع ينتهي بكلمة فولتير : «اسحقوا الشائن !» . نرى القضية هنا بشكل واضح ومؤثر : ما يريد فولتير تدميره في المسيحية وما يتعرض اليه نيتشه بالهجوم شيئان متعارضان . يكتب نيتشه : «ان **اكتشاف** الاخـــلاق المسيحية حدث لا مثيل له ، كارثة حقة ... . فكرة «الله» مخترعة كي توضع ضد فكرة الحياة : فيها يحتشد ، في وحدة مروّعة ، كل ما هو ضارّ ، سام ، افترائي ، كل العداء للحياة الذي لا صلح فيه . فكرة الـ مـاـوراء ، «العالـم الحقيقي» ، مخترعة كي تُسقط قيمة العالم **الوحيد** الموجود حقا ، كي لا يبقـــى لواقع حياتنا الارضية هدف و لا عقل و لا رسالة ! أفكار مثل فكرة «الروح» او «النفس» وفوق ذلك «النفس الخالدة» ، مخترعة كي نحتقر جسدنا ، كي يُجعل مريضا ، وبذلك «قديسا» ... . فكرة «الخطيئة» وكل أدوات التعذيب التـي تكمّل هذا الاختراع . فكرة «الارادة الحرة» التي تخدم في القاء البلبلة فـــي غرائزنا وفي جعل الحذر منها طبيعة ثانية للانسان . فكرة «الغيرية» ، فكـــرة «الانسان الذي ينكر نفسه» ، و ، معها ، قرينة الانحطاط الحقة ، **الانجذاب** نحو ما هو ضارّ ، **العجز** عن رؤية ما يمكن ان يكون نافعا لنا ، تدمير الذات ، مرفوعا الى مرتبة قيمة اسمى ، صائرا مرادفا لـ «واجب» و«قداسة» و«ألوهية» الانسان! اخيرا ، وهو الشيء الاكثر ارهابا ، فكرة الانســـان «الطيب» او «الصالح» او «الخيّر» ، التي تعني الانحياز لكل ما هو ضعيف ، مريض ، سيء ــ المجيء ، لكل ما هو ، بالجوهر ، عذاب ، لكل ما **يجب ان يزول** . رفض قانون **الاصطفاء**، واتخاذ مثل اعلى من كل ما يعارض الانسان الشامخ العاتي والحسن ــ الطالع ، الذي يقول «نعم» ، الذي هو واثق بالمستقبل ويستطيع ان يؤمّنه . هذا كلـــه

[* كان في ١٩٥٠ رأس الكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة وأحد كبار رؤسائها بوجه عام].

سيدعى من الان فصاعدا **الشر** ... ويجب ان نصنع من ذلك **أخلاقا** ! اسحقوا الشائن !» (٩) .

هذا الفيض الشاعري الحقود ، وهو من حقبة نيتشه الاخيرة ، ينال تكملاته الموضوعية الضرورية – ذات الطبيعة الاجتماعية والاخلاقية والتاريخية – في **المسيح – الدجال** ، وهو عمل من نفس الحقبة . من النافل أن نبيّن ان نيتشه ، في هذا المؤلف ، يسعى الى اسقاط حظوة والى ابادة فكرة مساواة جميع البشر . ذلك بالحقيقة نابض كل الكتاب . من المفيد بالمقابل أن نلاحظ ان نيتشه لا يشتق فكرة تساوي جميع البشر من اعتبارات أخلاق عامة ، بل يستند الى عدائه للديمقراطية والثورة والاشتراكية ، المعتبرات هن انفسهن ثمارا حتمية لقيام المسيحية . نيتشه يتابع : «يجب ألا نقدّر تحت قدرها العواقب المشؤومة التي تسللت بحكم المسيحية حتى الى السياسة ! لم يبق شخص اليوم له شجاعة ان يطلب لذاته او لذويه حق أستثناء او امتيازات او احتراما . لم يبق شخص يجرؤ على **أخذ مسافاته** ... ان سياستنا تُميت نفسها بنقص الشجاعة هذا ! لقد خرّب الحس الارستقراطي بعمق من قِبل أكذوبة تساوي النفوس . لئن كان الايمان بـ «الحق المقدس للعدد الاكبر» يُحدث و**سيحدث** ثورات ، فليس من شك في ان أحكام – قيم **مسيحية** انما هذه الثورات تترجمها وحسب ، في أمواج من الدم والجرائم ! المسيحية هي تمرد كل ما يزحف على الارض ضد كل ما له ارتفاع : انجيل «المخفَضين» **يخفِّض** ...» (١٠) . وكأنه يريد أن يقدم لهذا التاكيد نوعا من تكملة تاريخية وبالنماذج ، يضيف بعد قليل : «التحدد الباثولوجي المرضي لبصره يجعل من رجل مقتنع متعصبا ، هكذا سافونارولا ، لوثر ، روسو ، روبسبيير ، سان سيمون ، الذين يمثلون عكس نموذج الروح القوي فعلا ، الذي أحرز **حريته** . ولكن مواقف العظمة التي يتخذها هؤلاء الارواح **المريضة** ، هؤلاء المصروعون بالمفهوم ، تحدِث وقعا في نفس الجمهور الكبير . المتعصبون ملفتون للانتباه ، البشر يفضلون التشبيرات والوقفات على **العلل الجيدة** ...» (١١) . الفكرة العامة واضحة : المسيحية أنجبت الثورة الفرنسية ، هذه أنجبت الديمقراطية ، وهذه اخيرا الاشتراكية . هكذا ، حين نيتشه يتخذ وضعية المسيح – الدجال ، عدو المسيح ، فالاشتراكية هي بالحقيقة ما يريد اسقاطه .

---

٩ – انظر ١٥ ، ١٢٥ وبعدها . بما ان بعض مفسري نيتشه ، مثل كاوفمان (مرجع مذكور ، ص ٣٢٩) يرون علاقة بين مناهضة المسيحية عند نيتشه وعند هاينه ، سأكتفي بذكر ان هدف ومحتوى مجادلة هاينه ضد المسيحية يعارضان بشكل مطلق هدف ومحتوى مجادلة نيتشه . ان التشابه الذي يتكلم عنه كاوفمان محض خارجي ويتصل بالاسلوب . عن رؤية العالم عند هاينه ، انظر مؤلّفي **واقعيو المانيا في القرن ١٩** ، أوفباو – فرلاغ ، برلين ١٩٥١ ، ص ٣٩ وبعدها .

١٠ – ٨ ، ٢٧٣ .

١١ – ٨ ، ٢٩٥ .

V

في مجادلته ضد المسيحية ، كما بوجه عام في كل انماءاته عن الاخلاق او الحياة في المجتمع ، يعرف نيتشه ان يعطي القارىء الساذج الانطباع بأن جميع الظاهرات التي يعالجها يُحكم عليها من وجهة نظر الجسد ، في وجوده العياني والمادي ، باسم حاجات وقوانين بيولوجية . ذلك وهم للقارىء وعلى الارجح ترجيحا كبيرا كان وهماً لنيتشه ايضا . فيما عدا بعض قطاعات الفيلولوجيا القديمة ، كانّ نيتشه يحمل عن كل شيء معارف ، واسعة أجل ، حية وملونة ، ولكن دوما سطحية ومن يد ثانية او ثالثة . ياسبرس يعترف بهذه الواقعة حتى فيما يتصل بالفلاسفة الكلاسيكيين الذين عقد نيتشه معهم النقاش طيلة حياته(١) . ولكن القضية شيء آخر غير مجرد الطابع السطحي لمعارف نيتشه . بالفعل ، خدمته البيولوجيا على نطاق واسع لاعطاء طريقته مظهر اساس علمي . هذا الاسلوب وُلد قبل نيتشه بأمد طويل . ففي كل النظريات الاجتماعية والرجعية ذات المزاعم البيولوجية (وليس من قبيل الصدفة ان «رجعي» و«بيولوجي» يتطابقان بشكل قياسي) ، نرى دوما فكرة «القانون البيولوجي» تُستخدم لاعطاء اساس لمحاكمات رجعية متنوعة تطبَّق على المجتمع او على الاخلاق . هكذا فقد استخدمت فلسفة الاعادة «المبدأ العضوي» ، والداروينية الاجتماعية «الصراع من اجل الحياة» . والحال ، العلاقة المعاكسة هي الحقيقة . فالاعادة كانت بحاجة الى تصور للمجتمع يطرد قبليا كل ثورة (منطقيا وأونطولوجياً) ، ولتلبية هذه الحاجة تم اختراع «المبدأ العضوي» الذي اختارته الفلسفة اساسا لها دون ان تتساءل لحظة ما

---

١ – ياسبرس ، مرجع مذكور آنفا ، ص ٣٦ .

اذا كانت هذه المشابهة مقبولة من وجهة النظر العلمية . كل مضارعة جيدة ، شرط ان يكون ممكنا ان تستخلص منها – كما حصل من آدم مولر الى أوثمار شبان عواقب رجعية . من وجهة النظر العلمية ، هذه الطريقة لم تتغير منذ حكاية منينيوس أغريبا ✱ الشهيرة .

في زمن نيتشه ، الداروينية الاجتماعية هي التي ظهرت قادرة على توفير الايديولوجيا التي عليها يؤسَس تأويل رجعي للظاهرات الاجتماعية . صفة «رجعي» تصلح ايضا لحال بعض المفكرين الذين كانوا يعتبرون انفسهم ، ذاتيا ، تقدميين . في المانيا . فقد كانوا ، باختيارهم طريقة F.A. Lange هكذا مثلا ف.ا. لانج تحفزهم لا الى متابعة تحليل عيني للظاهرات الاجتماعية ، بل ، بالعكس ، الى الاستغناء عن اخذ معرفة عينية عنها ، تحت ذريعة ان «القانون العام ، قانون الصراع في سبيل الحياة» يكفي لتعليل كل ظاهرات كل العصور (أي لعدم تعليل أي شيء على الاطلاق) ، كانوا يساندون اتجاهات الليبرالية الآخذة في التفسخ ، حيث توضع محل صراع الطبقات أشكال شتى ، مخترَعة بحرية ، من «قوانين حركة المجتمعات» (٢) .

في الادبيات عن نيتشه ، جرى احيانا نقاش كثير لمعرفة ما اذا كان يمكن اعتبار نيتشه داروينياً وبأي مقدار . هذا النقاش يبدو لنا عديم الفائدة . اولا لان نيتشه لم يكن قط سوى دارويني **اجتماعي** . ثانيا ، بالضبط لان هذا التصور للداروينية الذي كان هو تصوره يبين على أوضح ما يكون التبيان أن ليست اكتشافات علمية ، معارف جديدة ، هي التي دفعت فكره في بعض الاتجاهات وطرحت عليه بعض المشكلات ، بل بالعكس تطور كفاحه ضد الاشتراكية هو الذي حدد كلا من مواقفه او انحيازاته العلمية – الزائفة . عن الذين من معاصريه أيدوا نفس الافكار ، تميزه حقيقة واحدة : عنده الطابع العسفي للاسس «العلمية والبيولوجية» لتأكيداته يظهر بوضوح كلبي ، بدلا من ان يتنكر وراء جهاز من زائف – موضوعية علمية .

من الواضح ، مثلا ، ان تصوره عن «الآغون» ، (النزاع) ، او عن «الإريس» مطبوع بالداروينية الاجتماعية بشكل قوي . فمنذ تلك الحقبة قبل الداروينية بشكل واسع . مثلا ، لام د.ف. شتراوس ، مع انه يؤيد مبدئيا الداروينية ، على كونه لم يجرؤ ان يقوم بتطبيقها تطبيقا منسجما على المعضلات الاجتماعية ، وعلى

[✱ حكاية «المعدة والاطراف» ، من القنصل الروماني منينيوس أغريبا الى جمهور العامة في روما (حوالي سنة ٥٠٠ ق.م.) . الشعب هو الاطراف ، الحكام هم المعدة ، والكل ضروري] .

٢ – ماركس قام بنقد بصير ومدمّر للداروينية الاجتماعية في رسالته الى كوجلمان بتاريخ ٢٧–٦–١٨٧٠ . وانجلز يعالجها باسهاب في رسالته الى لافروف بتاريخ ١٢–١٧/١١/١٨٧٥ . يقول انه لنقد الداروينيين الاجتماعيين ينبغي اولا تبيان انهم اقتصاديون سيئون وثانيا انهم علماء سيئون.

التجائه في المثالية (٣) . من جهة اخرى ، انه يستخدم بشكل طبيعي تماما صورا داروينية الاصل لتفسير بعض الظاهرات : «فيما يتصل بالاسلوب القائم على الصور ، الداروينية محققة ايضا : الصور الاقوى تلتهم الصور الاضعف» (٤). ابان حقبة **انساني ، زائد الانسانية** ، تلعب الداروينية دورا أصغر بكثير . نيتشه لا يناقشها ولكنه يستخدمها أقل بكثير . اذا تذكرنا الاتجاهات التطورية لحقبة الانتقال هذه ، سنفهم بسهولة كبيرة لماذا يرميها الى المؤخرة . حين سيندم على أوهام تلك الحقبة الانتقالية ، سيقاد الى اخذ موقف سلبي صريح من داروين والداروينية . منذ **العلم المرح** ، يسخر من طابعها الشعبي او العامي : «كل هذه النظرية الانكليزية لداروين تسبح في جو عفن من فيض ــ سكان انكليزي ، نشم فيها ما يشبه رائحة الفقراء والبؤس والتفاهة» . هذا البرهان الساخر بقلب موقف الخصم عليه ليس هنا الا لادخال الطعنة المبدئية : «الصراع من اجل الحياة لا يؤلف سوى استثناء ، تقليص موقت حمل الى ارادة الحياة . كبيرا او صغيرا يجري القتال في كل مجال من اجل تأمين الغلبة والسيطرة ، من اجل النمو والتوسع ، من اجل الهيمنة ، طبقا لارادة القوة التي هي ايضا ارادة الحياة » (٥) .

ان المحتوى الحقيقي لهذه الصيغة لا يظهر الا اذا درسنا الانماءات الواسعة التي تشملها في اعمال ومسودات الحقبة الاخيرة . هنا الموضوعات التي تشرحها تعرض بالكيفية المكشوفة التي هي خاصة نيتشه . في **غسق الاصنام** و **ارادة القوة** نجد معبرة مناهضته الداروينية ، المناهضة التي هي شيء جديد . هنا ايضا ، يظهر نيتشه ملامح مشتركة مع الداروينيين الاجتماعيين من النموذج الشائع . بيد انه يتميز عنهم بوضوح ودقة . هؤلاء وأولئك يتجنبون اعتبار حقائق التطور الطبيعي ، يستخدمون صيغة «الصراع من اجل الحياة» الجوفاء، كما كان يقول ماركس ، من وجهة نظر الموقف الذي اتخذوه في الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا ، والذي يحدد بالنسبة لهم الحاضر والمستقبل . ممجدو الرأسمالية الداروينيون يتخذون كنقطة انطلاق تجارب السنوات التي أعقبت ١٨٦٠ ، التجارب التي عمموها بشكل سطحي . يفكرون انه اذا كان الصراع من اجل الحياة يحكم ايضا الحياة الاجتماعية فانه ينتهي حتما بانتصار «الاقوى» اي الرأسماليين . هنا يندرج نقد نيتشه ، نقده المرتاب والمتشائم . فشروط الصراع من اجل الحياة على الصعيد الاجتماعي ، الشروط التي يقال لها طبيعية او سوية ، تقود حتما ، حسب رأيه ، الى انتصار «الأضعف» ، اي الشغيلة ، الجماهير ، الاشتراكية . لمنع هذا الانتصار ، سوف ينبغي اتخاذ عدد من

---

٣ ــ ١ ، ٢٢٠ .
٤ ــ ١٠ ، ١٣٧ .
٥ ــ ٥ ، ٢٨٥ .

الاجراءات الواضحة الدقيقة . نيتشه اذاً لم يعد هنا ، كما في أخلاقه ، هو النبي الذي يبشر بالبوبرية الامبريالية فقط ، انه يخطو خطوة اضافية ويبحث عن أشكال حكومية من **نموذج جديد** ، قادرة على ايقاف صعود البروليتاريا . على كلمة **جديد** يجب ان نضع التشديد . فنيتشه ، بالفعل ، كان يشك كثيرا في قيمة اجراءات القمع التي كان يراها تستخدم (رأى فشل القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكيين) ، وهو لا يعتقد ان الرأسماليين ، معاصريه ، كما هم ، مع افكارهم السياسية المحافظة ، قادرون على تحقيق العمل الذي يفكر به . يلزم لهذا الغرض «أسياد الارض» . (نرى اذاً ان نيتشه قد وصف بالاستباق ليس فقط الامبريالية ، بل ايضا الفاشستية ، في مبدئهما : ولانه لم يكن يستطيع ان يعطي على هذا اي تفصيل عياني فقد بقي داخل حدود عمومية أسطورية) . ولكن لئن أكدنا الى هنا التعارض بين نيتشه وأصحاب الدفاع المباشر عن الرأسمالية العاديين ، فقد بات علينا الان ان نبين تماثل الطرق المستخدمة في معالجة الداروينية . هؤلاء وأولئك لا يختارون كنقطة انطلاق فحصا نقديا لصواب الداروينية الموضوعي ولتوسيعها المحتمل الى حياة المجتمعات ، بل ينطلقون من أفكارهم السياسية الخاصة والمنظورات التي تفتحها لهم . اذاً ، في نهاية الحساب ، تستخدم طريقة واحدة ، سواء كان المجدون العاديون ، مع رؤيتهم المتفائلة والمحدودة الفهم لامكانات تطور الرأسمالية ، يؤيدون نظرية داروين ، او كان نيتشه ، مع ريبيته التي تحدثنا عنها ، ينفيها ويكافحها . في تلك الحالة وهذه، لم تكن الداروينية سوى ذريعة وأسطورة ، من اجل متابعة النضال الايديولوجي ضد البروليتاريا .

وهكذا يستطيع نيتشه ان يحمل على داروين ، في **غسق الاصنام** : «لقد نسي داروين الروح (هذا ما هو انكليزي فعلا !) ، **الاضعف عندهم روح اكثر** ... . يجب ان تكون بحاجة الى روح كي يأتيك روح ، ويخسره المرء بمجرد ان لا يعود بحاجة اليه . من هو قوي يستطيع ان يستغني عن روح («دعوهم يعملون — يقال اليوم في المانيا — ستبقى لنا الامبراطورية على كل حال») . بالروح ، أعني ، كما يُرى ، الفطنة ، الصبر ، المكر ، الاخفاء ، السيطرة الكبيرة على الذات ، وبوجه عام كل ما هو من مملكة التقليد المضحك (الامر الذي يشمل قسطا جيدا مما يدعى الفضيلة)» . اذاً فقد طعن نيتشه في كون الصراع من اجل الحياة ظاهرة عامة : هذه الظاهرة العامة تكون ارادة القوة ، أما الصراع من اجل الحياة فيمثل حالة خاصة فقط . لهذا السبب ، يرفض، مبدئيا ، الداروينية الاجتماعية لمعاصريه ، التي تبدو في نظره هيالداروينية نفسها : «لنفترض ان هذا الصراع موجود ، وبالحقيقة نصادف منه حالات ، فانه ينتهي على غير ما كانت تتمناه مدرسة داروين وما لعلنا **يجب** ان نتمناه معها . انه لا يذهب لصالح الاقوى ، الممتازين ، الاستثناءات السعيدة . من الخطأ ان الانواع تتطور في اتجاه تحسّن : الاضعف سيغلبون دوما الاقوى ، بحكم كونهم العدد الاكبر وكونهم ايضا

اكثر مهارة ...» (٦) .

هذه المشكلة نفسها معالجة بشكل اوسع في **ارادة القوة** . تجنبا للتكرارات لن نأخذ سوى الافكار التكميلية التي اضافها نيتشه هنا ، والتي تأتي اهميتها من الحيز الذي اتخذته في تطور الفلسفة الرجعية المناضلة في الطور الامبريالي . معارضته لداروين ، نيتشه يلخصها في نقاط ثلاث : «**القضية الاولى** : الانسان، كنوع ، لا يتقدم . أجل نرى ظهور نسخ من نموذج اعلى ، ولكنها لا تدوم . المستوى العام للنوع لا يرتقي» (٧) . نرى كيف يمكن ان تستنتج هذه القضية من الاعتبارات الاجتماعية التي ذكرنا بها آنفا : بما ان صراع الطبقات (الصراع من اجل الحياة) لا ينتج اوتوماتيكيا نموذج البشر الاعلى الذي يحكم نيتشه بأنه يجب ان نتمناه ، فمن المستحيل ان يكون سنة التطور الكبرى في الطبيعة وفي المجتمع . ولكن قضية نيتشه تبين الطريق لرجعية المستقبل : في النوع الانساني المنتجات العليا هي ذات قيمة واحدة وديناميكية المجتمع التلقائية لا يمكن الا ان تفسد هذه المنتجات وأن تقودها الى الهلاك . المطلوب اذاً اختراع مؤسسات ستسمح ليس فقط بحماية النجاحات الاستثنائية للطبيعة بل بتسبيب ظهورها بشكل منهجي نظامي . لدينا هنا على وجه الدقة النموذج ــ الاول للطريقة التي سنجدها في نظرية الفاشست العرقية ، وخصوصا في التطبيقات العملية التي استخلصوها منها . وواقع ان رؤية العالم الهتلرية قد استوحت هـ.س. تشمبرلين اكثر مما استوحت نيتشه لا يقلل الاهمية الموضوعية للنيتشية في الاصول الايديولوجية للفاشية .

القضية الثانية ، التي تستند هي ايضا الى فكرة هشاشة النماذج العليا ، تحوي نفي كل ضرب من التطور في الطبيعة وفي التاريخ : «الانسان ، بوصفه نوعا ، لا يمثل تقدما على الانواع الحيوانية ، أيا كانت . لا العالم النباتي ولا العالم الحيواني يتطوران من الادنى نحو الاعلى ... انما كل شيء يتغير ، مصالبا ، متصالبا ، ومعارضا» (٨) . هذه القضية ، وان كانت لا ترتقي موضوعيا فوق مستوى مناهضة ــ الداروينية الاكثر شيوعا ، قد ارتدت كذلك اهمية كبيرة في انبساط نظريات الطور الامبريالي الرجعية . سبق ان رأينا ، فيما يتصل بالابولوجيتيقا غير المباشرة ، أن نيتشه تجاوز مواقع شوبنهاور بادخاله فيها وجهة نظر تاريخية . وأشرنا ايضا الى أصول هذا التغير في الطريقة ، وهي واقع ان العدو تغيّر : طالما كان بشكل خاص ممثّلا بفكرة التقدم البرجوازية ، كان في وسع شوبنهاور ان يعارضه بنفيه كل نوع من تاريخية . أما الان فقد باتت القضية هي فكرة التقدم الاشتراكية التي تقتضي تجاوز المجتمع الرأسمالي . هذا

---

٦ ــ ٨ ــ ١٢٨ .

٧ ــ ١٦ ، ١٤٧ .

٨ ــ ١٦ ، ١٤٧ .

التصور الجدلي للتاريخ يرغم اللاعقلانية التي تريد الاحتفاظ بنفوذ واقعي في خدمة الرجعية على معارضته بتصور آخر : بتفسير للواقع يمكن كذلك ان يُعتبر تاريخيا . ولكن في الوقت نفسه كان المحتوى الرجعي لهذا التفسير ، اي تمجيد المجتمع الرأسمالي المعتبَر قمة تاريخ البشر وهدفه الاخير ، كان يقود قسرا الى حذف التاريخ ومعه التطور والتقدم . أن يمشّي جنبا الى جنب – على الاقل في الظاهر – ايديولوجيا وحاجات زمنه ، وأن يحوّل زمنه عن دراسة الواقع الموضوعي ، ان يعطي عن تاريخ الطبيعة والمجتمعات تفسيرا على درجة من الاسطورية كافية تمكنه من استقبال محتويات اخرى وأهداف رجعية اخرى ، وفوق ذلك أن يذوّب في اساطيره فكرة التطور عينها : هوذا الشيء الجوهري في العمل الايديولوجي للاعقلاني نيتشه .

القضية الثالثة لا تحوي أي شيء جديد بالنسبة لنا . نيتشه يتعرض هنا بشكل خاص الى مفسري الداروينية الاجتماعية الليبراليين ، وأيضا الى سبنسر الذي كان يرى امكانا لتطبيق نظرية داروين على حياة المجتمعات في ما يدعوه نيتشه «تأهيل» «domestication» الانسان ، في عمل تدجين الغرائز البربرية . نيتشه يقول : «ان تأهيل الانسان – الذي يسمى «ثقافة» او «حضارة» – لا يمتد في العمق ... . حيث يتعمق ، يسبب الانحلال (والمسيحي نموذجه) – ان الانسان الذي يقال له «متوحش» (او ، اذا تكلمنا بمفردات الاخلاق ، الانسان **السيء** او **الشرير**) هو عودة الى الطبيعة ، وهو يمثل ، في معنى ما ، اعادة ، **شفاء** للانسان المخلَّص من «الثقافة» (٩) . ضد المدافعين الليبراليين عن الرأسمالية ، نيتشه على حق بهذا المعنى وهو أن في الرأسمالية لا يمكن لتأنسن الغرائز أن يذهب بعيدا في العمق . ولكن يظهر بنفس الوضوح الى اي حد سبنسر ، كنيتشه بالتمام ، يُسقط مثله الاعلى الاجتماعي الخاص في الداروينية بدلا من ان يستمد منها معارف حقيقية . من جهة اخرى ، نستطيع ان نرى هنا اننا ، رغم أسلوب الحِكَم المقتضبة ، نواجه عند نيتشه مجموعة أفكار منهجية منظومية ، فيها لا تنكشف الفروع الا اذا أقمنا في المركز ، الذي هو ذو طبيعة اجتماعية .

ان الطريقة التي وصفناها لتوّنا تُصادَف في كل ما يقوله نيتشه عن فلسفة الطبيعة . ان اهميتها ، غير التافهة ، بالنسبة لفلسفة العصر الامبريالي ، تأتي هنا من واقع أن جرأته وكلبيته المنسجمتين تجعلان منه ، مرة اخرى ، السلف المبشّر بطرائق ونظريات ستظهر بعد ذلك بكثير . سبق ان اشرنا – وسنعود الان – الى ان نظرية المعرفة عند نيتشه قريبة لنظرية المعرفة عند ماخ . مع ان نظرية ماخ كانت تمثل في البداية تحت مظاهر «حياد» لا أدريّ في المسائل العيانية القابلة لحلول عيانية . وراء هذه المظاهر الخارجية كان يتخفى بالحقيقة تأييد

---

٩ – ١٦ ، ١٤٨ .

للمثالية الذاتية . بالواقع ، قبل ١٩١٤ ، هذا الحياد المزعوم كان قوامه بالنسبة لـ دوهِم Duhem اعلان أن منظومة بطليموس ومنظومة كوبرنيك تحويان قدرا متساويا من الحقيقة ، وبالنسبة لـ زيمل Simmel تخيّل «منظور مستقبلي» من ارتفاعه تظهر النتائج الكبرى التي احرزتها في القرن ١٩ علوم الطبيعة والايمان بالسحر في مستوى واحد . على هذه القاعدة توبع على المكشوف تحويل علوم الطبيعة الى اساطير ، الامر الذي يلاحَظ مثلا في نظرية الارادة الحرة للذرّات ، نتاج تفكك لاعقلاني متقدم اكثر بكثير يصيب كل الفكر العلمي . من جديد ، اذاً ، ان موقع نيتشه الخاص يتميز بكونه ، منذ ١٨٨٠ ، يشرع بعزم في تحويل مقولات علوم الطبيعة الى أساطير وفي اسقاط مبادىء فلسفته الاجتماعية على الظاهرات الطبيعية ، كي يكتشفها فيها ثانية بعد ذلك وكي يعطي أفكاره الخاصة خلفية «كوسمية» واسعة فيها سيدّعي رؤية تظاهرات القوانين العامة التي تحكم العالم. سأعطي كمثال عن هذه الطريقة المقطع المعروف من **ما بعد الخير والشر** حيث يزعم نيتشه برهنة الطابع الحتمي للاستغلال ، الذي يظهر له مبدؤه «بريئا» وجديرا بالتأييد ، ما دام نيتشه يؤكد ان الاستغلال هو القانون العام الحتمي والاساسي لكل حياة وبالتالي بطبيعة الحال لكل حياة اجتماعية . نيتشه يطبق اذاً طريقة المحاكمة التي تحدثنا عنها آنفا باختصار . يكتب : «يجب هنا ان نذهب الى أعمق أعماق الاشياء وأن نمنع عنا اي ضعف عاطفي : يحيا ، هذا هو **جوهريا** يتملك ، يجرح ، يعنّف الضعيف والغريب ، يضطهده ، يفرض عليه بقسوة أشكاله هو ، يتمثله ويهضمه او بالاقل (هذا هو الحل الاعذب) يستثمره ويستغله ... . ان «الاستثمار» ليس فعل او واقع مجتمع مفسَد او ناقص وبدائي . انه ملازم **لطبيعة** الحياة عينها ، انه وظيفة عضوية أوّلية ، عاقبة لارادة السلطان او القوة بالمعنى الحقيقي الخاص ، التي هي عين ارادة الحياة» (١٠) .

مع هذه الطريقة ، يغدو في غايةِ السهولة بناء رؤية للعالم فيها تصير كل الظاهرات ، الحية او الجامدة ، تجلّيات لارادة القوة ، كما كانت عند شوبنهاور تجلّيات للارادة . الجسد نفسه يصير «جملة معمولة من اجل الهيمنة» (١١) . نيتشه يؤكد ان قوانين الطبيعة «المزعومة» «هي صيغ تترجم عن علاقات قوة» (١٢). يجعل ايضا من ارادة السلطان مبدأ كل الفيزياء : «في مفهَمتي ، كل جسم نوعي ينزع الى الاستيلاء على المكان كله والى مد قوته و رد كل ما يعارض هذا التوسع . ولكنه يصطدم على الدوام بنوازع مشابهة تصدر عن أجسام اخرى وينتهي الى التدبُّر («التراكب») مع الاجسام التي هي اقارب له : **يتآمرون هكذا على انماء سلطانهم.**

---

١٠ ـ ٧ ، ٢٣٧ وبعدها . مذكور حسب الترجمة الفرنسية لجنفييف بيانكي (باريس ، أوبيه ، سلسلة باللغتين ، ١٩٥٤) ، ص ٣٥٣ .

١١ ـ ١٦ ، ١٢٦ .

١٢ ـ ١٣ ، ٨٢ .

والسيرورة تستمر ...» (١٣) . مع بعض التحفظات او التضييقات عن قابلية تأكيداته لان تُبرهَن ــ تحفظات ستختفي في الملحوظات اللاحقة ــ يعرض نيتشه، في **ما بعد الخير والشر** ، برنامج فلسفته للطبيعة : «العالم مرئيا من الداخل ، العالم معرَّفا ومعيَّنا بـ «طابع قابليته لان يُفهَم» ، يكون على وجه التحديد «ارادة سلطان» ، «ارادة قوة» ، ولا شيء آخر» (١٤) .

كل هذه الاتجاهات تنتظم حول نواة فلسفة نيتشه ، وهي نظريته عن **«الرجوع الازلي»** . بخليطها من علم ــ زائف وخيال منفلت من عقاله ، هذه النظرية وضعت في حرج كثيرا من مؤوِّلي نيتشه . بوملر ذهب الى حد استبعادها من الفكر «الحق الصحيح» (أي الفاشي) لنيتشه (١٥) . من وجهة نظره ، هو على حق تماما . فبالفعل ، اذا اخذنا في الاعتبار الوظيفة الاجتماعية الرئيسية لنظرية الرجوع الازلي النيتشية ، ألا وهي رفض كل ما يمكن ان يأتي به التاريخ من جديد حقا (الاشتراكية بعد المجتمع المنقسم الى طبقات) ، فمن المؤكد ان القوميين ــ الاشتراكيين ، مع ما يسمونه «رؤيتهم للعالم» ، كانوا يقدمون وسيلة اخرى لبلوغ نفس النتيجة : نظريتهم عن لاتبدّل العرق ، التي كانت تسمح بجعل «الرايش الثالث» ولادة جديدة فيها تنسقي مجددا ، دونما تغيُّر في طبيعتها ، القوى الاولية البدائية للجرمانية الازلية . مفسرو نيتشه البرجوازيون الآخرون يعرفون، على هذه النقطة ، حرجا يتخلصون منه بعناء ، حين يحاولون ان يجعلوا من الرجوع الازلي رؤية ذهنية بسيطة وبريئة . هكذا كاوفمان مثلا يعتبره عبادة للَحظة الآنية (ويذكر بالتوازي **فاوست**) ، او ايضا مبدأ تربويا ، مع الامتناع بالطبع عن قول إلامَ تنزع التربية التي ينادي بها نيتشه (١٦) .

عند نيتشه نفسه ، نظرية الرجوع الازلي مكرسة لتعويض فكرة الصيرورة . فهي ، بالفعل ، تغدو ضرورية ، اذ ان الصيرورة ليس لها الحق ، اذا ما تولت الوظيفة التي تمليها عليها منظومة نيتشه ، في انتاج شيء جديد (بالنسبة الى المجتمع الرأسمالي) . لقد رأينا سابقا ان نيتشه ينزع الى تحويل الصيرورة الى تطور وهمي ، صالح فقط لخلق تلوّنات حول خط «أزلي وكوسمي» يحدده قانون ارادة القوة . مع الرجوع الازلي ، هذه الحدود تتقلص اكثر : ان ظهور عنصر جديد يغدو الان استحالة «كوسمية» . منذ زمن **العلم المرح** ، كان نيتشه يكتب : «الحركة الدائرية ليست نتيجة **تطور** ، انها تمثل قانونا أوليا ، تماما كما كمية القدرة تمثل هي ايضا قانونا أوليا ، انها لا تتحمل استثناء ولا مخالفة . كل شكل

---

١٣ ــ ١٦ ، ١١٤ .

١٤ ــ ٧ ، ٥٨ . ترجمة جنفييف بيانكي ، ص ٩١ .

١٥ ــ بوملر ، مرجع مذكور ، ص ٧٩ .

١٦ ــ كاوفمان ، مرجع مذكور ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٦ وبعدها .

صيروري يجب ان يُفهَم داخل حركة دائرية وفي حدود كمية من القدرة» (١٧) . في مسودات أعوامه الاخيرة ، نجد عن هذا الموضوع مقطعا على ما يكفي من الطول ويعطي عنه فكرة جد واضحة . المحاججة ، المستعارة في زعمه من علوم الطبيعة، لا تهمنا الا قليلا جدا (١٨) : انها بنفس مستوى استطراداته الاخرى في نفس الميدان . ما هو اهم بكثير النتائج التي يستخلصها منها . فهو لا يتردد عن ان يعتبر بمثابة لاهوتيين جميع الذين يؤيدون ظهور عنصر جديد في العالم : «الفكرة التي ترى ان العالم يستطيع عن نية او قصد ان **يبتعد** او **ينحرف** عن هدف ، أنه يستطيع حتى ان يتلافى بحيلة من الحيل السقوط مجددا في دورة محددة سلفا، هذه الفكرة ما كان لها الا ان تأتي الى جميع الذين رسموا ان العالم يملك القدرة على **التجدد باستمرار** والذين هكذا حمّلوا قوة منتهية ، محدودة ، محددة ، تبقى على الدوام مساوية لذاتها ، وندعوها «العالم» ، حمّلوها القدرة العجيبة على انتاج أشكال ومواقف جديدة **الى ما لانهاية** . العالم ممفهَما هكذا ، حتى حين لا يعود يُعتبر الله ، لا بد مع ذلك أن يبقى حاملا قوة خالقة إلهية ، قادرة على تحويلات لا نهاية لها. يجب ان يستطيع الاحتفاظ بحرية وامكانية ان **يمنع نفسه** من السقوط في أشكال قديمة. يجب ان يملك ليس فقط رغبة ، بل ايضا **وسائل ، حماية نفسه** من كل تكرار» (١٩) .

في دراستنا للاثيقا النيتشية ، شددنا على فكرة «الصيرورة» : نعتقد ان ذلك كان صحيحا ، لانها هي التي تؤلف الاساس المباشر لهذه الإثيقا والتي تجعل ممكنة بشكل خاص عملياتها الثورية الباطلة ، مثلا قلبها كل القيم . من اجل تحطيم «ألواح» الشريعة حيث كانت مكتوبة «الاوامر الازلية» للأخلاق القديمة ، نيتشه كان بحاجة الى آلة الضرب الفلسفية التي تؤلفها فكرة الصيرورة ، التي يستعيرها بوجه عام من هيراكليت . كذلك فان فكرة «براءة الصيرورة» تؤلف المدخل المباشر للفلسفة الرجعية المناضلة والعاملية التي تتيح لنيتشه تجاوز الانفعالية الشوبنهاورية . لهذا السبب ان تصور الصيرورة النيتشيي يجب ان يتخطى فكرة «العالم كظاهرة» ، المعتلّ بحركات ظاهرية فقط و لا دلالة لها ، كما كان شوبنهاور قد تخيله . ولكن كان جوهريا لفلسفة نيتشه ان يكون ذلك كله فاتحة وحسب . هكذا في الـ **زرادشت** ، الذي يدور كل قسمه الاول حول فكرة الصيرورة ، مثلا في النداء الى السوبرمان ، والذي ينتهي مع ذلك بـ «القصيدة السكرى» التي تبشّر بالرجوع الدوري . (هذا المخطط الاساسي لا يتأثر بواقع ان فكرة الرجوع الازلي كانت ظهرت سابقا ، بشكل عابر ، عدة مرات) . فألفريد بوملر اذاً بالغ

---

١٧ — ١٢ ، ٦١ .

١٨ — «نحظّر على نفسنا استخدام مفهوم القوة اللامتناهية ، اذ انه يناقض مفهوم **القوة** عينه . اذاً لا توجد في العالم قدرة على تجدد دائم» (١٦ ، ٣٩٧) .

١٩ — ١٦ ، ٣٩٦ .

السطحية ومناهض لنيتشه تماما ، حين يشتمّ هنا تناقضا مع مبدأ ارادة القوة . كان عند نيتشه وعي واضح ودقيق عن التراتب الذي يحكم منظومته . انه يكتب في **ارادة القوة** : «اصابة **صيرورة طابع الكائن ، تلك هي** اعلى ارادة قوة ... . واقع ان كل شيء يعود يمثل النقطة التي فيها يقترب عالم الصيرورة اكثر ما يمكن من عالم الكينونة : ـ ذروة التفكير» (٢٠) . فضلا عن ذلك ، ان ارادة القوة هي فعلا ، حسب نيتشه ، المبدأ المحرك لكل صيرورة ، ولكن بوصفها كذلك هي، تماما مثل الارادة حسب شوبنهاور ، عنصر لا تطاله اية صيرورة : «ان ما يؤلف السبب الاخير لكل تطور لا يمكن ان يكتشف بدراسة للتطور نفسه . لا يمكن بأي قدر كان تصوره كخاضع لصيرورة حاضرة وأقل ايضا كنتاج لصيرورة ... . ان ارادة القوة لا يمكن ان تكون صارت» (٢١) . نرى هنا بوضوح فائق كم سطحيا يبقى عند نيتشه كل ما هو من مملكة الصيرورة ، من نظام التاريخية : فهو ليس الا تظاهرا لمبادىء «أزلية» .

اذا نظرنا اليه من وجهة المنطق ، هذا التراتب الرئاسي يحوي تناقضا فظا . وهذا التناقض الفظ انما فقط يعبّر على صعيد الفلسفة عن واقع ان الفكر البرجوازي ، منذ انتصار المثالية الذاتية وانتصار اللاعقلانية على هيغل ، اصبح عاجزا عن تصور العلاقة الجدلية التي توحد الصيرورة والكينونة ، الحرية والضرورة ، ولم يعد بوسعه ان يتصور علاقاتهما المتبادلة الا تحت شكل تناف لا يقهر او شكل تسوية انتقائية . نيتشه ايضا لم يستطع ، من وجهة النظر المنطقية ومن وجهة النظر الفلسفية العامة ، تجاوز حد اللاعقلانية هذا . أسطورته ، الرجوع الازلي ، المعتبر تعبيرا اعلى عن ارادة القوة ، يحمل في الوقت نفسه سمات تناحر شرس وخلط بارز وانتقائي . مع ذلك ، من وجهة نظر الكفاح الكبير الذي يخوضه نيتشه ، اي الكفاح ضد الاشتراكية ، من اجل البربرية الامبريالية، فان هذين الطرفين النقيضين يؤديان نفس الوظيفة : حذف جميع الروادع الاخلاقية ومتابعة الصراع الاجتماعي دونما اعتبار لاي شيء كان . كما رأينا ، الحرية الكاملة التي يمنحها نيتشه لـ «أسياد الارض» تتعبّر بمبدأ : «كل شيء مباح» . من جهة اخرى انه يصل الى نفس النتيجة عن طريق الضرورة والقدَرية. في **غسق الاصنام** ، نيتشه يطرح بوضوح السؤال : «ما هو المذهب الوحيد الذي يمكن ان يكون لنا ؟ هو أن الانسان لا ينال صفاته من اي شخص كان ، لا من الله، لا من المجتمع ، لا من اهله او من أسلافه ، ولا **من نفسه** ... . لا احد مسؤول عن حضوره على الارض ، ولا عن كونه مكوّنا على هذا النحو او ذاك ، ولا عن كون حياته تجري في هذه الظروف او تلك البيئة . ان قدَر كينونته هو فقط احد أشكال قدَر كل ما كان وكل ما سيكون . انت ضروري ، انت قطعة من

---

٢٠ ـ ١٦ ، ١٠١ .

٢١ ـ ١٦ ، ١٥٥ .

قدَر ، انت ملك للكل ، انت **كائن** في الكل ، ـ لا يوجد شيء يسمح بالحكم على، بتقدير ، مقارنة ، ادانة الكل ... ولكن **لا يوجد شيء خارج الكل** ... ـ هكذا فقط نعيد **براءة** الصيرورة ...» (٢٢) . وظيفة الأبولوجيتيقا غير المباشرة نفسها تؤديها نظرية الرجوع الازلي . في **زرادشت** ، حيث تُعلَن بشكل حاسم ، تظهر في اللحظة التي فيها «الرجل اكثر قبحا» ، وقد أنير فجأة ، يعبّر عن الحكمة النيتشية : «أذلك كان الحياة ؟ اذا نعم ، أريد ان اقول للموت : الى الامام ، لنبدأ ثانية !» (٢٣) .

اذا اعتبرنا الموضوعة المركزية في فلسفة نيتشه ، رأينا أن افكارها الكبرى ـ التي لا يمكن التأليف بينها منطقيا ـ تنتظم حول محتوى وحيد : « براءة الصيرورة» تولّد الثورة-الزائفة النيتشية ، مضي البرجوازية من عهد «الامن والطمأنينة» الليبرالي الى طور ما دعي بالسياسة الكبرى ، أي النضال من أجل السيادة العالمية . حتى حين يزدان ببلاغة عاطفية جيّاشة عن قلب للقيم ، هذا الانقلاب ليس شيئا آخر سوى ثورة ـ زائفة ، تشدد وتضاعف المحتويات الرجعية للرأسمالية ، مع تقنيعها في الوقت نفسه وراء مواقف ثورية . الرجوع الازلي وظيفته التعبير عن معنى هذه الاسطورة الاخير : ان نموذج النظام الاجتماعي البربري والطغياني الذي سيخرج منه سيمثل التحقق النهائي لطموح حاضر منذ زمن طويل في التاريخ ، ولكنه لم يكن قط قد نجح وتعين عيانيا الا بصورة جزئية وبصورة فصلية عابرة . اذا الان اعتبرنا البنية الطرائقية لهذه المنظومة ، رأينا أنها تستجيب بشكل مضبوط ودقيق لمنظومة هتلر ، مع هذا الفرق فقط ، ألا وهو انه عند هتلر تتدخل نظرية العروق حسب تشمبرلين حيث نيتشه كان قد تخيل الرجوع الازلي . القرابة الموجودة بين فكر نيتشه والهتلرية لا تكف عن الوجود لان بعض تأكيدات بوملر او روزنبرغ باطلة ولان هذه التزويرات تستحق الفضح : هذه القرابة موضوعية ، بل هي أعمق مما اعتقده بوملر او روزنبرغ .

---

٢٢ ـ ٨ ، ١٠٠ .

٢٣ ـ ٦ ، ٤٦٢ .

VI

قد يبدو مدهشا اننا الان فقط نطرق دراسة نظرية المعرفة عند نيتشه . نحن نعتقد أن ذلك هو الوسيلة لتبيان التلاحم الحقيقي لمنظومته . في الطور الذي فيه تشكلت اللاعقلانية الحديثة ، كانت مسألة نظرية المعرفة تلعب دورا فلسفيا حاسما . هكذا ففي صدد الحدس الفكري والفلسفة الايجابية لشيلنغ جرت القتالات الكبرى بين الجدل المثالي واللاعقلانية ، بالضبط على ارض نظرية المعرفة، وفي مخرج هذه القتالات أثيرت مسائل عيانية مثل تصور التاريخ . عند نيتشه ، المسائل تنطرح في نظام معاكس . على فلسفته ان تجابه ، حتى على ارض النظرية الفلسفية ، خصما تجهله تماما ، ما دام هو تصور العالم والطريقة العلمية للاشتراكية . والحال ، لم يكن عند نيتشه أقل فكرة عن المعضلات الفلسفية للمادية الجدلية والتاريخية . انه يكافح الاشتراكية على الارض التي يعتقد انه يستطيع عليها ان يصيب الاشتراكية في واقعها الحي : على الارض الاجتماعية والتاريخية والاخلاقية . المحتوى العيني لهذه الاجزاء من الفلسفة هو اذاً ما يؤلف بالنسبة لمنظومته العنصر الاول . نظرية المعرفة ليست سوى أداة ، تكوينها تقرره الاهداف التي عليها ان تخدم .

هذه الحالة الجديدة ليست مميّزة لنيتشه فقط بل ايضا لكل الفلسفة البرجوازية في طور الانحدار . الطور الصعودي ، الذي يميزه الكفاح الذي تخوضه ضد الاقطاعية مختلف الاتجاهات التي تقسم الايديولوجيا البرجوازية ، يقدم تنوعا غنيا من نظريات المعرفة . المثالية والمادية ، المثالية الذاتية والمثالية الموضوعية ، الميتافيزية والجدلية ، يتنافسن على المرتبة الاولى . نهاية هذا الطور تسم موت المثالية الموضوعية التي كانت نسختها البرجوازية مغذّاة جوهريا ب «الاوهام البطولية» للثورة الديمقراطية . بعد الثورة الفرنسية تفقد المادية الميكانوية طابعها القديم من كلية . أفق فويرباخ أضيق بكثير من أفق أسلافه في

القرنين ١٧ و١٨ . (في هذا التطور حالة روسيا استثناء ظل مجهولا من قبل المعاصرين خارج روسيا) . بعد هيمنتها خلال حقبة قصيرة على فلسفة علوم الطبيعة ، فقدت المادية الميكانيكية هنا ايضا موقعها المهيمن . على الرغم ، كما بيّن لينين ذلك ، من ان العالم الذي يدرس الطبيعة يبقى بصورة عفوية ماديا في ممارسته ، اذا كان عالما حقيقيا ، فان النتائج الكبرى التي احرزتها العلوم قد زيّفت وشوّهت على يد المثالية الفلسفية . ينجم عن ذلك ان السيادة شبه الكلية التي مارستها المثالية الذاتية على الفلسفة البرجوازية لهذا العصر، قد ترتب عليها انحدار عميق لنظرية المعرفة . أجل ، ما زالت ، اكثر من اي وقت مضى ، تحدد ، في السطح ، محتوى وطريقة الجهد الفلسفي . بل كأنها تؤلف كل الفلسفة . في الواقع ، انها سكولاستيك أكاديمية آخذة في التشكل . بدلا من المعارك الكبرى التي كانت تقوم في الماضي بين مفهمَات العالم ، لم تعد سوى شجارات تافهة لاساتذة يتقاتلون على تفاصيل لا اهمية لها .

الطور ما-قبل-الامبريالي يهيىء هذا الانحدار بقوة ، وهو يتيح لنا ايضا ان نرى بوضوح الاساس الاجتماعي لهذه الهيمنة التي تأخذها المثالية الذاتية في الفلسفة البرجوازية : فهي و اللاأدرية التي تصطحبها حتما اللتان تسمحان للمنظّرين البرجوازيين بأن يحفظوا في التقدم العلمي ، لاسيما في تقدم علوم الطبيعة ، كل ما يخدم مصالح الرأسماليين ، وفي الوقت نفسه أن يتهربوا من اخذ موقف فلسفي . انجلز اذاً محق تماما في دعوته لاأدرية تلك الحقبة « مادية خجلة » (١) .

في الطور الامبريالي ، بل ومنذ الطور الذي مهّده ، الحاجات الايديولوجية للبرجوازية اصبحت غير . لم يعد كافيا الامتناع عن اعتماد رؤية للعالم ، بات لازما ان تأخذ الفلسفة موقفا ، وأن تأخذ موقفا ضد المادية : «المادية المستحية» للأدريين الوضعويين تتخذ اذاً بوضوح متزايد منحى مناهضا للمادية . هنا بالضبط تظهر النيو-كنطية والماخية بوصفهما الاتجاهين الجوهريين اللذين أجريا هذا التحول ، المتابَع في تواز مع تطور الفلسفة النيتشية (٢) . بيد ان موقع

---

١ - انجلز : «عن المادية التاريخية» في **فويرباخ** ، برلين ١٩٢٧ ، ص ٨٥ .

٢ - فمنذ ١٨٧٦ ، يصدر آفيناريوس **مقدمته** ، وفي ١٨٨٨ - ١٨٩٠ **نقده للتجربة الخالصة** . مؤلفات ماخ الفلسفيةالجوهرية لاحقة، ولكنه حوالي١٨٨٠ بدأ يعرّف بنفسه كمنظّر. الامر كذلك بالنسبة لزعيم ما يدعى بفلسفة المحايثة، شوبه Schuppe . هانز فيهنفر Vaihinger ، وهو من بين الكنطيين أقربهم الى الآنفين ، أصدر فيما بعد فلسفته ، **فلسفة «كما لو أن»** (als ob) ، التي مع ذلك حرِّرت جوهريا حوالي ١٨٧٦ - ١٨٧٨ . لئن كان جميع مفكري هذا الاتجاه ، فيما بعد ، قد طالبوا بنيتشه كواحد من ذويهم (فايهنفر هو الذي بدأ) ، فهذا لا يعني تأثيرا مباشرا (نيتشه لم يعرف في يوم من الايام معظم هذه المؤلفات) ، بل نحن امام تماثل جوهري في الاتجاه فيما يتصل بنظرية المعرفة التي كانت تثيرها الحاجات الايديولوجية الجديدة للبرجوازية .

البرجوازية الايديولوجي كان يسمح أقل فأقل باتخاذ موقف واضح ومكشوف في المسائل الفلسفية الجوهرية . لقد بيّن لينين التعارض الموجود بين النضال السافر الذي قام به بركلي ضد المادية ونضال الماخيين الذين يزينون انفسهم بقناع مناهض للمثالية . الفلسفة البرجوازية كانت مُجبرة ، للدفاع عن المثالية ضد المادية ، على ان تدخل في ما كان يدعى طريقا ثالثا ، اي ان تعمل كما لو كانت قد وجدت وجهة نظر عليا يمكن منها نقد ونبذ المثالية والمادية . هذه الواقعة الوحيدة تبين ان موقعها ، على النطاق التاريخي ، كان قد اصبح موقعا دفاعيا ، وأن طرائقها والمشكلات التي تضعها هذه الطرائق ، هي تدابير دفاع اكثر بكثير منها وسائل تحليل وتأويل ، بالمعنى الحقيقي ، للواقع الموضوعي . بطبيعة الحال ، ان الطابع الدفاعي المحدد جيدا والمحدود الذي يغدو هكذا طابع الفلسفة البرجوازية لطور الانحدار لا ينفي بتاتا الهجمات البالغة الحدة ضد خصومها ولا الدفاع الشغوف عن المصالح الطبقية للبرجوازية . هذه الوجوه الاخيرة تشتد اكثر ايضا حين ندخل في الطور الامبريالي ، حيث تظهر اكثر يوما بعد يوم «حاجات فلسفية» تعطي هذا الطور طابعا معارضا للطور الذي وصفه انجلز . مع ذلك ، أن رؤيات العالم التي ولدت في هذه الشروط تتميز في الكيف عن الرؤيات الخاصة بطور الصعود الايديولوجي . في ذلك الزمان ، كانت رؤية للعالم ، حتى حين كانت ترتدي شكلا مثاليا على درجة من الشدة كبيرة او صغيرة ، تؤلف انعكاسا عن جوهر الواقع الموضوعي . أما الان فقد أضحى كل ما يدعى رؤية للعالم يرتكز على نظرية ــ معرفة لا أدرية ، على نفي امكان معرفة الواقع موضوعيا . بالتالي ، لا يمكن ان تكون هذه الرؤية سوى أسطورة ، اي بناء ذاتي ، يظهر مع زعمه (بلا اساس غنوزيولوجي) بلوغ الموضوعية ، ولكنها موضوعية لا يمكن ان تستند الا الى قواعد في غاية الذاتوية ، كالحدس ، ــ موضوعية ليست ، بالتالي ، سوى موضوعية كاذبة . هذه الحاجة الى الاسطورة تصير قوية اكثر فأكثر ويرافقها تصديق متزايد يتجلى فيه انحدار برجوازية هذا الطور : ما عادت تستطيع ان تعارض تطور الواقع الا بحلم تعطيه شكل الاسطورة الموضوعي ــ الزائف ، في حين ان البناءات المنظومية الكبرى لطور الصعود كانت تجهد ، من اجل مكافحة الخرافات الاقطاعية ، لتنادي بالضبط الاتجاهات الواقعية الحقيقية لتطور الطبيعة والتاريخ .

موقع نيتشه فريد : في نفس زمن ماخ يدخل في نظرية المعرفة الطريقة اللاأدرية الجديدة ، وفي الوقت نفسه يذهب أبعد بكثير من اي من معاصريه : بالفعل ، يبين مقدما ان اللاأدرية تنزع نحو الميثولوجيا . ويبدي هو نفسه كل هذه الطلاقة والوقاحة في خلق الاساطير بحيث فقط عند نهاية الحرب العالمية الاولى الامبريالية سيكون تطور البرجوازية العام ، مع شبنغلر مثلا ، قادرا على اللحاق، بقدر ما ، بجرآته . ليس لنيتشه اذاً أصالة في نظرية المعرفة . ما يقوله عنها يقع بدقة في المستوى الوسطي لفلسفة ماخ . حيث نيتشه يعطي نوطة أصيلة هو

حين يقبض على الفضائل التقليدية للبرجوازية الرجعية كي يفكرهن ثانية ويدفعهن حتى عواقبهن القصوى الاخيرة ويستخلص منهن نتائج يعبّرها في شكل قوي عازم ومفارِق بشراسة . بهذا يجلّي بعزم وحزم المبدأ الذي فيه سبق ان تعرّفنا على مفتاح كل منظومته الفلسفية : القتال الدائم والجامح الذي زاوله على المكشوف ضد الاشتراكية و«أخطار»ها .

لذا ايضا فنظريته في المعرفة ، وان بوجه عام تقترب من نظرية ماخ ، تتخطى من بعيد نظرية كل معاصريه ، لشد ما طريقته مكشوفة وكلبية في الذهاب الى نهاية المحاكمة . اليكم مثال يسمح بتبيان ما يقربهما وما يفصلهما . نيتشه يتفق تماما مع ماخ فيما يتصل بمحايثة الفلسفة ، اذاً لرفض كل مبدأ متعال . ولكن ما الذي يعنيه بذلك كلاهما ؟ بالمحايثة ، يعنى عالم تمثيلاتنا وتصوراتنا ، بالتعالي كل ما في الواقع يتخطى هذا العالم ، اي الواقع الموضوعي الذي يوجد بصورة مستقلة عن الوعي . انهما متفقان ، على الاقل في الظاهر ، لشن الهجوم على بما يفكرون انه مزاعم المثالية في معرفة الواقع الموضوعي . ورفض المادية يظهر اذاً هنا تحت قناع مجادلة تُقاد ضد المثالية . على هذه النقطة ، نيتشه يذهب أبعد ايضا بربطه الكفاح ضد التعالي ، ضد الـ ماوراء ، مع مفاهيمه المناهضة للمسيحية . يستطيع هكذا ان يضلل احيانا الذين لا يرون ان مفهومه للـ ماوراء هو التركيب الاسطوري للسماء المسيحية وللتصور المادي للواقع الموضوعي (من جهة اخرى ان ماخ وأنصاره ينقدون ايضا المادية التي ينعتونها بأنها نظرية ميتافيزيقية). ولكن بينما يكتفي أنصار ماخ بوجه عام بتقديم محايثة عالم التمثيلات على انها القاعدة العلمية الوحيدة الممكنة لتصور عن العالم ، يصوغ نيتشه هذه النظرية في شكل مفارَقة جسورة ونيهلستية صريحة . في **غسق الاصنام** ، يوجه سهام مساجلته وسخريته ضد فكرة «العالم الحق» (الواقع الموضوعي) ويختم معلنا «نهاية أطول جميع الاغلاط» التي هي ايضا «اعلى قمة للبشرية» : «لقد دمرنا العالم الحق : ماذا يبقى لنا كعالم ؟ العالم الظاهر ربما ؟... بالحقيقة لا ! في الوقت نفسه مع العالم الحق ، دمرنا ايضا العالم الظاهري» (٣) .

نيتشه لا يكتفي بهذا النوع من المشاهدات الغنوزيولوجية . بالفعل ، كل نظريته في المعرفة ليست بالنسبة له سوى سلاح لكفاحه ضد الاشتراكية . لذا فانه ، في نفس العمل الذي استشهدنا به لتونا ، يبسط منطقيا دراسة التحديدات الاجتماعية العيانية للأمر الذي يقصده بالمحايثة والذي ، من وجهة نظر نظرية المعرفة ، ليس هو فقط عالم التمثيلات بل ايضا الحالة الاجتماعية التي هو بها مرتبط حتما في كل لحظة من لحظات الزمان ــ وهذا بمفردات عيانية يعني هنا : الرأسمالية . كل من سيخاطر ويتخطى حدود هذه المحايثة سيكون ، في نظر نيتشه ، رجعيا شنيعا في الفلسفة . بحيث ان ، بطبيعة الحال تماما ، هنا

---

٣ ــ ١٨ ، ٨٣ .

كما آنفا ، أن المسيحيين والاشتراكيين يظهرون معا كأنصار للتعالـــي ، اذاً كرجعيين جديرين باحتقار الفيلسوف والاخلاقي . نيتشه يكتب : «حتى حين المسيحي يشجب العالم ، حين يفتري عليه ويغطيه بالوحل ، فانه يطيـع نفس الغريزة التي تدفع الشغيل الاشتراكي الى لعن المجتمع والافتراء عليه وتغطيته بالوحل : يوم الدينونة نفسه ليس الا العزاء العذب الذي يمنحه الانتقام ، انـه الثورة ، كما ينتظرها الكادح الاشتراكي ، أبعد قليلا فقط ... ، ما يدعـى الـ ماوراء — ولمَ اختراع ماوراء ان لم يكن ليجدوا فيه وسيلة تغطية عالـم هنا تحت بالاوحال ؟» (٤) . في آخر الحساب ، يظهر في الفلسفة البرجوازية للعصر الامبريالي ان فكرة المحايثة ، أيا كان الشكل الذي تأخذه ، تؤدي وظيفة واحدة وحيدة : السماح باستنتاج ، من نظرية المعرفة ، «أزلية» المجتمـع الرأسمالي . ما يصنع قيمة نيتشه الخاصة انه استطاع ان يقبض على هـذه الفكرة ، المشتركة لجميع فلاسفة الامبريالية ، وأن يعبّرها بصورة مكشوفة جدا في مفارَقة موحية ، بحيث انه ، بالنسبة لنظرية المعرفة ايضا ، اصبـح اكثر منظري الرجعية المناضلة نفوذا .

القضايا المختلفة التي تؤلف نظرية المعرفة حسب نيتشه هي ، بذاتها ، قليلة الاهمية . حيث هي لا تفيض بشكل صريح على المسائل الاجتماعية (كما فـي الشاهد الآنف) ، تظل أمينة تماما للخط العام والمعروف جيدا لفلسفة ماخ . انها تكافح قابلية الواقع الموضوعي لان يُعرف ، وبوجه عام كل موضوعية للمعرفـة (وهذا يجعل ان نيتشه لا يقبل كذلك الوجه المادي للشيء في ذاته حسب كنط) . نيتشه يعتبر ايضا ان السببية وفكرة القانون هما مقولات خاصة بمثالية تـم تجاوزها نهائيا . سنتوقف فقط عند بعض النقاط التي تشرح جيدا وضعية نيتشه التاريخية الخاصة . هكذا ، مثلا ، نيتشه يؤسس على فلسفة هيراكليت مثاليته الذاتية ولاأدريته الحديثتين ، المستعارتين ، في شطر منهما ، عن بركلي وعـن شوبنهاور . ولكن هذا يتخذ عنده طابعا مختلفا : بعد او وراء محض مشاهدة او ملاحظة علمية ، لكي يصير «فلسفة» ، الامر الذي يسهّل الانتقال الى خلـق الاساطير . (يجب ألا ندهش لكون النيتشيين الفاشست ، أمثال بوملر ، هـم الذين منحوا اهمية كبيرة للنَسَب الذي يصل نيتشه بهيراكليت . من الاسهل ، بهذه الوسيلة ، اخراجه من التيار العام للفلسفة البرجوازية ، الذي هو ينتمـي اليه ، لجعله سلفا «منفردا وحدانيا» لهتلر) .

ولكن من المفيد اكثر ايضا ان ندرس من جهة اخرى كيف تقدّم تأويـلات هيراكليت مثالا كلاسيكيا حقا يشرح قولنا العام : ألا وهو ان الرجعيين جعلـوا معضلات الجدل اساطير للاعقلانية . في ملاحظاته من اجل **الفلسفة فـي عصر**

---

٤ — ٨ ، ١٤٢ .

اليونان المأساتي (١٨٧٢ ــ ١٨٧٣) ، يأتي نيتشه الى قضية مركزية في جدل هيراكليت : «كل شيء يشتمل دائما على ضده» ويتناول ايضا مساجلة أرسطو ضد هذه الفكرة . التعليق الذي ينشئه عن المسألة ذو دلالة فائقة : «هيراكليت يعتبر بمثابة اكثر أملاكه ملكية وجلالا قدرة التمثيل الحدسي العليا ، في حين انه يبدي البرود البالغ واللااحساس بل والعداء تجاه نمط التمثيل الآخر ، النمط الذي يعمل بمفاهيم وتراكيب منطقية ، اي ، تجاه العقل ، ويبدو متذوّقا متلذذا في كل مرة يستطيع فيها ان يعارضه بحقيقة أحرزت حدسيا» (٥) . نرى اذاً هنا ، بالنسبة لنيتشه ، أن نقد الفهم بواسطة تناقضاته الخاصة ذاتها ، الذي يؤلف الاكتشاف الجدلي الكبير لهيراكليت ، يتماثل بالتمام والخلاص مع سيادة الحدس، الموضوع في معارضة العقل (٦) .

في متابعة هذه الانماءات ، يبين نيتشه ، على نحو بالغ الانسجام ، ان جدل هيراكليت قريب تماما ، حسب رأيه ، من لاعقلانية شوبنهاور المناهضة للجدل بوعي ، الامر الذي يدع يرى أو يلمح الارتباط مع بركلي و ماخ . بالضبط في هذا الاتجاه والمعنى يؤوّل نيتشه الصيرورة حسب هيراكليت . في الاوراق المكتوبة في زمن **مولد التراجيديا** (١٨٧٠ ــ ٧١) ، يكتب بهذا الصدد : «الصيرورة تكشف النقاب عن الطبيعة التمثيلية للاشياء : ليس ثمة **أي شيء** ، لا شيء **هو [كائن]** ، كلّ صائر ، اي كل هو تمثيل» (٧) . لا يجوز الاعتقاد ان هذه فكرة شباب ، ما زالت تحت تأثير شوبنهاور . ان هذا التصور للكائن والصائر يهيمن على كل نظرية المعرفة في مجموع عمل نيتشه . حين ، في نهاية حياته ، في **غسق الاصنام** ، حين يعود الى هيراكليت ، فانه يبرز من جديد نفس الفكرة بالضبط : «لكن هيراكليت سيكون محقا على الدوام بقوله ان الكائن وهمٌ باطل ، بدعة خيال . عالم الظواهر هو الوحيد ، اذ ما يدعى العالم الحق ما هو الا **ثمرة أكذوبة** ...» (٨) . بالحقيقة ، ان الكيفية المنطلقة الوقحة التي بها تعامل نيتشه مع تاريخ الفلسفة انما فقط كبرت مع العمر . في الاعمال الممهدة لـ **ارادة القوة** ، نرى المادي ديموقريط يأتي هو ايضا بدعم شهادته للاعقلانية نيتشه ... . أما التتويج ، فنيتشه يموقعه بشكل بالغ الدلالة في فلسفة حامي ماخ و ذويه المقدس ، بروتاغوراس ، «الذي ــ يقول نيتشه ــ جمع في

---

٥ ــ ١٠ ، ٣٢ .

٦ ــ ليس لدى نيتشه أقل فكرة عن التمييز الواجب بين فهم وعقل ، انه يستخدم احدهما بديلا عن الآخر . هذا يدلل ، كما يعترف ياسبرس ، على انه كان يجهل اهم الفلاسفة ، وأيضا وهذا اكبر عاقبة ، على ان اللاعقلانية الامبريالية كانت سقطت الى مستوى فلسفي واطىء بما فيه الكفاية . كيركغارد ، حين كان يهاجم هيغل ، كان يستخدم ترسانة من المفاهيم أذكى وأنعم بكثير .

٧ ــ ٩ ، ١٩٧ .

٨ ــ ٨ ، ٧٧ .

شخصه العنصرين المحطومَين اللذين كان يؤلفهما هيراكليت و ديموقريط» (٩) .

في ضوء نظرية المعرفة هذه ، بات من الممكن تقدير القيمة الحقيقية لنظرية الرجوع الازلي المعتبر انتصار الكينونة على الصيرورة . من الممكن رؤية ان مفهوم الكينونة ، كما يُستخدم هنا ، ليس له صلة بالكينونة الحقيقية ، اي الموجودة بصورة مستقلة عن الوعي : بالحقيقة انه العكس تماما ، اذ هو مكرّس لاعطاء مظاهر موضوعية لأساطير لا تُدرك الا بحدس او «استنارة نورانية» . ان مفهوم الصيرورة النيتشيي ، كما وجدناه في تأويلات هيراكليت ، يستهدف بصورة رئيسية اهلاك كل موضوعية والبرهان على ان الواقع غير قابل لان يُعرف . في **ارادة القوة** ، يكتب نيتشه : «طابع العالم في صيرورة معتبرا لا يصاغ ، لا يعبَّر، باطلا ، متناقضا . **معرفة** و **صيرورة** اثنان متنافيان متطاردان» (١٠) . في المقطع نفسه ، نيتشه ، منطقيا جدا مع نفسه ، يقيم أن الكائن ذو طابع محض وهمي : «حتى نستطيع التفكير والمحاكمة يجب **أن نضع بالافتراض وجود الكائن** : ان صيغ المنطق لا تنطبق الا على ما يبقى مماثلا لذاته . لهذا السبب فان هذه الفرضية لا تبرهن على شيء فيما يتصل بالواقع : «الكائن» l'étant يخص طريقتنا في رؤية العالم» (١١) . ولكن اذا كانت الكينونة بدعة لا اكثر ، فكيف يستطيع الرجوع الازلي ان يولّد كينونة تكون ، على الاقل في مملكة التمثيل ، اكثر من الصيرورة الواقعية ؟

هنا نرى بأي قدر نيتشه دفع اللاعقلانية الى امام منذ شوبنهاور و كيركفارد. بالفعل هذان كان عليهما ان يناضلا ضد الجدل المثالي المعتبَر اعلى شكل التصور البرجوازي للتقدم . كان يجب اذاً ان يكون عندهما شيء ما يضعانه في وجه حركة الكائن الجدلية المستقلة ، كان يجب ان يلجآ الى كينونة صوفية ويقبض عليها بالحدس فقط . ولكن لما كانت مساجلتهما ضد الجدل الهيغلي لا تمثل بالحقيقة سوى صراع اتجاهات داخل الفلسفة البرجوازية ، فقد كان في وسعهما الاكتفاء بعملية حد وبتشويه رجعي و لاعقلاني للجدل . (تمييز شيلنغ بين الفلسفة «السالبة» والفلسفة «الموجبة» ، «مراحل» كيركفارد) . ان التمييزات التي تظهر داخل الكينونة أنواعا تسمى واطئة وأخرى تُعتبر اعلى ، تقرِّر ، بالتأكيد ، تراتبا في الكينونة لاعقلانيا ومناوئا للعلم . مع ذلك ، على الاقل حتى لحظة «الوثبة» ، انها تبقى في الحدود الشكلية القطعية لنظام منطقي ما . يمكن القول بالتالي أن الحطام المشوّهة من الجدل الهيغلي التي اخذها شيلنغ و كيركفارد تؤمّن حضور حد أدنى من عقالة في فلسفتيهما . عند نيتشه ، هذا النوع من العلاقة يختفي

---

٩ – ١٥ ، ٤٥٦ .

١٠ – ١٦ ، ٣١ .

١١ – ١٦ ، ٣٠ .

من الوهلة الاولى : أليست نظريته للمعرفة مأخوذة عن بركلي وشوبنهاور وماخ؟... وفي القدر الذي فيه نستطيع التكلم عنده عن نظام منطقي وفلسفي ، فان هذا النظام لا يمكن ان يكون له الا معنى واحد : كلما كان مفهوم وهميا ، كلما كان أصله ذاتيا ، كانت صفته اعلى واعتُبر حقا في تسلسل الاساطير . الكينونة ، في القدر الذي فيه هذا المفهوم يحمل بعض الآثار ، ولو الخفيفة جدا ، من علاقة بواقع مستقل عن وعينا ، يجب ان تحل محلها الصيرورة (التي هي محض تمثيل). مع ذلك ، الكينونة ، مطهَّرة من كل هذه الفسالة وهذا الزبد ، معتبرة بدعة، نتاجا خالصا لارادة القوة ، يمكن ايضا ان تصير في نظر نيتشه مقولة اعلى من مقولة الصيرورة ، ما دامت تستطيع ان تعبّر عن الموضوعيـــةـالزائفة الحدسيـــة للأساطير . الوظيفة الخاصة لمثل هذا التحديد للكينونة والصيرورة هي ، عند نيتشه ، اسناد التاريخيةـالزائفة التي هي ضرورية لأبولوجيتيقاه غير المباشرة ، وفي الوقت نفسه لتجاوزها ، كي يبيّن بحجج فلسفية ان الصيرورة التاريخية لا تستطيع ان تنتج أي شيء جديد ، أي شيء يتجاوز النظام الموجود .

ولكن نظرية المعرفة ليس لها كوظيفة فقط ان تعطي نيتشه وسيلة لربط كل أفكاره منظوميا . فهي وراء هذا التطبيق تمتد لتشمل ايضا جملة كونه ، مجموع عالمه . إتماما الوحتنا سنلجأ الى مثال هام . بعكس النيوكنطيين والوضعويين ، معاصريه ، الذين كان موقفهم تحت هيمنة موضوعية ما وهيمنة رفض اخذ موقف ابدا ، باسم الامر الذي كانوا يقولون انه الروح العلمية (والذي كان يحظّر عليهم أية علاقة مع الممارسة) ، نيتشه ، هو ، يضع في عين مركز كل نظرية المعرفة مسألة علاقات النظرية والممارسة . هنا ايضا يستخلص ، أبكر وأجذر من معاصريه ، كل نتائج اللاأدرية والنسبوية . كمحك للحقيقة ، يرفض كل شيء ، عدا «النافع» : كل ما يخدم الحفاظ على حياة الفرد (والنوع) البيولوجية . فهو اذاً احد كبار أسلاف براغماتية العصر الامبريالي . انه يكتب : «لقد نسي الناس دوما الامر الجوهري : **لماذا** يسعى الفيلسوف الى أن **يعرف** ؟ لماذا يفكر ان الحقيقة اعلى من الظاهر ؟ هذا **تقدير** ، هو أقدم من جميع الـ «كوجيتـــو ، إرغوسوم» ، الـ «أنا أفكر اذن انا كائن» : حتى مع افتراضنا ان السيرورة المنطقية موجودة ــ سابقا ، فانه يوجد عداها شيءـما **يقبل** وجودها و**يرفض** ضدها . من اين يأتي هذا التفضيل ؟ كل الفلاسفة نسوا ان يقولوا لماذا **يستمسكون** بالحق وبالخير ، ما من احد حاول الفلسفة مع ضدهما . الجواب : الحق **أنفع** (اكثر نفعا للعضوية) ولكنه ليس **بذاته ألطف** او **ألذّ** . باختصار ، في منبع الفكر نجد الكائن العضوي، معتبرا كلا واحدا ، واضعا لنفسه «**غايات**» ، متكلما ، اذاً مقدّرا» (١٢) . بطبيعة الحال ، هذا ينطبق بدرجة اعلى ايضا على أحكام الاخلاق : «جميع كتّاب الاخلاق يقدّرون على نحو واحد الخير والشر ، دوما بحسب الغرائز الانانية . أجـــد

---

١٢ ــ ١٤ ، ١٢ .

صالحا bon ما يستجيب لغاية . ولكن «غاية صالحة» تبدو لي لامعنى . اذ في كل مرة يجب طرح السؤال : صالح لـ ماذا ؟ بـ صالح bon لا يسمى ابدا سوى شيءما هو وسيلة . الغاية الصالحة هي وسيلة صالحة لبلوغ هدف»(١٣). في **ارادة القوة** ، يأخذ من جديد هذه الفكرة في صيغة ملفتة للنظر : «**الحقيقة هي نوع الخطأ** الذي بدونه لا يستطيع نوع من الكائنات الحية ان يعيش . القيمة **للحياة** تقرّر في المرجع الاخير» (١٤) .

نيتشه مع ذلك لا يكتفي باعادة الحق والخير للمصالح الحيوية وبتجريدهما هكذا من كل طابع من موضوعية ومن مطلَق . اذا بقينا عند المنفعة البيولوجية للنوع وحدها وليس فقط للفرد ، لا ندرك هدف جهده . بالفعل ، ان حياة النوع تمثل (ندخل هنا ثانية في ميدان الصيرورة) في المقام الاول سيرورة تاريخية ، وفي المقام الثاني ، من حيث المحتوى التاريخي ، الصراع المستمر بين نموذجين بشريين ، بين عرقين : عرق الاسياد وعرق العبيد . في **أنساب الاخلاق** يشير نيتشه صراحة الى ان نقطة انطلاقه كانت إتيمولوجية ✶ : فكرة ان ما هو أخلاقيا موجب يرتبط بما هو أرستقراطي، وما هو سالب يماثل ما هو اجتماعيا واطيء(١٥). الا أن هذه الحالة «الطبيعية» تنحلّ عبر التاريخ ، الذي يرى ظهور صراع مستعر بين الاسياد والجمهور الكتلي القطيعي ، صراع له انعكاسات أخلاقية وفلسفية . أن قيمةحقيقة جميع المقولات ستحددها اذاً الوظيفة التي تستطيع ان تشغلها في هذا الصراع ، او ، بكلام أوضح ، المنفعة التي يمكن ان تحملها لعرق الاسياد . هل تستطيع ان تساعده على انتزاع هيمنته وتأكيدها نهائيا ؟ كي لا نعود على أشياء سبق ان قلناها ، نكتفي بإيراد صيغة اخذناها من **أنساب الاخلاق** : «الانانية وضرب ما من **حالة ــ براءة ثانية** هما على ارتباط وثيق» (١٦) .

حين نكون وصلنا الى حالة «الوجدان الطيب» هذه التي تقدس كل أشكال أنانية عرق الاسياد ، كل القساوات وكل البربريات ، اي الى «براءة الصيرورة»، حينئذ ، ولكن حينئذ فقط ، يقدم الرجوع الازلي تثبيتا اخيرا ويعتق تماما بالاسطورة . بالطبع ، هذا لا يصلح الا بالنسبة لـ «أسياد الارض» . ولكن من اجلهم وحدهم نيتشه يكلف نفسه عناء ان يبني رؤيته الحربية للعالم . فهو يكتب بصدد الرجوع الازلي : «انه الفكرة **المربية** الكبرى : العروق التي لا تتحملها محكوم عليها ، التي تحسها نفعا كبيرا مصيرها السيطرة» (١٧) . نيتشه اذاً منسجم تماما

---

١٣ ــ ١١ ، ٢٥١ .

١٤ ــ ١٦ ، ١٩ .

[✶ إتيمولوجيا : علم اصل الكلمات ، الاشتقاقات الخ . معنى الكلمات الاصلي .]

١٥ ــ ٧ ، ٣٠٦ .

١٦ ــ ٧ ، ٣٨٨ .

١٧ ــ ١٦ ، ٣٩٣ .

مع نفسه حين يؤكد ان فكرة الرجوع الازلي تؤلف سمّاً قاتلا بالنسبة للقطيع . عندما كان يعرّف من وجهة نظر نظرية المعرفة مفهوم «المحايثة» ، كان قد شن هجوما حادا ضد كل نوع من «تعال» ، وماثل الايمان المسيحي بـ «ماوراء» ، بمنظورات المستقبل الثوري التي تفتحها الاشتراكية . ولكن ، حسب نيتشه ، فكرة الرجوع الازلي تهلك كل فكرة تعالٍ ومن جراء ذلك كل أخلاق ذات إلهام مسيحي او اشتراكي . يستطيع اذاً ان يكتب في **ارادة القوة** : «الاخلاق تحمي من النيهلستية **اولئك الذين يتدبرون امرهم بشكل سيء** ، وذلك بمنحها كل واحد قيمة لا نهاية لها ، قيمة ميتافيزية ماورائية وبتعيينها له مكانه في تسلسل لا يتطابق مع تسلسل وسلطات هذا العالم : كانت تعلّم الخضوع ، التواضع ، الخ. **لنفترض ان الايمان بهذه الاخلاق زال** ، ينجم عن ذلك ان الذين يتدبرون امرهم بشكل سيء يفقدون كل عزاء و**يزولون**» (١٨) .

أسياد الارض ، هم بطبيعة الحال طفيليو الامبريالية المنحطّون . هذه الطريقة ، طريقة تعريف الانسان المنحط على انه الصورة المركزية لتطور مندار نحو المستقبل ، والانحطاط على انه دفة القفز الى المستقبل ، تميّز نيتشه بين جميع الفلاسفة الرجعيين . هؤلاء بالفعل يحاولون انقاذ المجتمع الرأسمالي من وجهة نظر الانسان المسمى طبيعيا-سويا ، اي البرجوازي والبرجوازي الصغير ، ومع الزمن يدخلون اكثر فأكثر في تناقض مع واقع الراسمالية وتشويهها المتزايد للانسان . أما نيتشه فهو يختار بحزم كنقطة انطلاق ، هذه الطبيعة الانسانية المشوّهة كما يراها تتجلى في عصره بأعراض مثل الملل من الحياة ، التشاؤم ، العدَمية ، تدمير الذات ، فقدان الايمان بالذات ، غياب المنظورات ، الخ ... . انه يتعرف على نفسه في هؤلاء الرجال المنحطين ، يشعر بينهم وبينه اخاء . ولكنه يفكر أن بالضبط هؤلاء المنحطين يستطيعون ان يقدموا له المادة التي سيصنع منها سادة الارض . كما رأينا ، يعتبر انه هو نفسه بآن معا منحطّ وضده . هذا الاقرار يلخصه في شكل هجاء لاذع القسم الاخير من الـ **زرادشت** : انها اللحظة التي فيها «الرجال المتفوّقون» يأخذون مكانهم حول زرادشت ، يشكلون رواق عرض لاشكال الانحطاط المختلفة التي يسمها نيتشه بالحس السيكولوجي لعارف. المعلم يوجه اليهم نبوءته ، يبشرهم بمجيء السوبرمان وبالرجوع الازلي . هدف نيتشه ليس تجاوز الانحطاط او جعله يتجاوز نفسه . لئن يعزو للرجوع الازلي فضائل بهذه العظمة لفلسفته ، فهو يعترف له في المقام الاول بطابع عدَمي ، نسبوي ، ويائس : «لنفحص هذه الفكرة في شكلها الافظع : الوجود ، كما هو ، محروما من المعنى والهدف ، ولكن عائدا بلا مفر ، بلا غاية ، في العدم : انه **الرجوع الازلي** . انه الشكل الاقصى للعدَمية . العدم (ما ليس له معنى)

---

١٨ – ١٥ ، ١٨٤ .

الازلي !»[١٩] . هذه المعرفة الجديدة ليس هدفها اذاً وسم نهاية العدمية المنحطّة، بل ، بالعكس ، تثبيتها . ما يتمناه نيتشه هو ان يحقق على الاساس الجديد الذي تقدمه له هذه العدمية تغيرا في الاتجاه دون ان يغير طبيعة التيار – اذاً قلبا : اي تحويل جميع خصائص الانحطاط الخاصة الى ادوات دفاع مناضل عن الرأسمالية، تحوّل الانحطاطي الى عاملي او نشيطي الامبريالية البربرية والعدوانية في الداخل كما نحو الخارج .

ديونيزوس هو الرمز الاسطوري لهذا التحول داخل الطبقة المسيطرة . هوذا الرجل ينتهي على صيغة : «ديونيزوس ضد المصلوب» . ليس ثمة علاقة جد وثيقة بين هذا الشكل الاخير الذي تتخذه الاسطورة النيتشية وأفكار شبابه . مع ذلك ثمة موضوعة اساسية مشتركة بين ذاك وهذه : فكرة ان الغرائز يجب ان تسيطر على الفهم والعقل ، وهذا ما كان يعبّر عنه ، في المؤلّف الاول لنيتشه ، التعارض المقام بين سقراط و ديونيزوس . ولكن هذا التحرير للغرائز يتخذ في حقبة نيتشه الاخيرة أشكالا اوسع بكثير ، تنطبق على المجتمع والاخلاق ، في حين أن ديونيزوس فترة الشباب كان متصوّرا بشكل خاص في حدود او مفردات الاستيطيقا . في نهاية حياته الادبية ، نيتشه يجمع مرة اخيرة ، تحت قناع هذه الاسطورة الذي أصابه التعديل عدة مرات ، كل المسائل التي تتصل به . الانحطاط صار بالنسبة له معضلة كلية – كونية ، و ديونيزوس يظهر بوصفه رمز انحطاط مشحون بالمستقبل وجدير بالاعجاب ، حيث انحطاط الاقوياء موضوع في معارضة التشاؤم الذي يشل الضعفاء (شوبنهاور) وفي معارضة تحرر الغرائز المتصور حركة شعبية – عامّية كبيرة (ريشارد فاغنر) . عن تشاؤم الاقوياء هذا يقول نيتشه : «رجل اليوم لم **يعد** بحاجة الى «تبرير للشر» ، لانه يكره ويستفظع كل ما يدعى «تبريرا» : انه يجد في الشر متعة في الحالة الخالصة ... يجد ان الشر الذي **ليس له معنى** هو الاجدر بالانتباه والاكثر اهمية ... ، في الحالة التي يجد نفسه فيها ، ان **الخير** هو الذي اضحى بحاجة الى «تبرير» ، اي انه يجب أن يرتكز على قاع من شرّانية ومن خطر او ايضا ان يحوي في ذاته حماقة كبيرة ما: **عندئذ يكون بعد مستحبّا** . اليوم لم تعد الحيوانية تثير ارتجافا . السعادة الوقحة ، سعادة الشعور في الانسان بحيوان ، تصير ، في عصر كهذا ، الشكل الاكثر ظفرا للروحانية»[٢٠] . بعد صفحات قليلة يتابع : «ينجم عن ذلك ان وجوه الحياة التي ارادوا الى هنا **نفيها** ، ليس فقط تغدو **ضرورية** ، بل تغدو جديرة بالتمنّي ليس فقط لانها تكمل وتكيف الوجوه التي كانت تؤكّد حتى هنا ، بل ايضا لذاتها ، لانها اقوى وأشد هولا و**أكثر حقيقة** ، لان فيها الارادة تتعبّر على

---

١٩ – ١٥ ، ١٨٢ .
٢٠ – ١٦ ، ٣٧١ .

النحو الافضل» (٢١) . إله هؤلاء المنحطّين المحوّلين الى مناضلين نشطين سيكون ديونيزيوس مع محمولَيه «الشهوانية والقسوة» (٢٢) . انه الإله الجديد : «إله محرَّر من الاخلاق ، يركز في نفسه كل غزارة تناقضات الحياة ، **يفتدي نفسه ويبرر ذاته** في آلام إلهية حقا : اله ما-تحت ، اله الانتصار على الاخلاق المُبكية ، أخلاق الفاشلين الذين يتحدثون عن خير وشر» (٢٣) .

نيتشه وفّر لكل الطور الامبريالي الطريقة التي كان يحتاج اليها دفاع الرأسمالية غير المباشر . بيَّن بأية سبل كان ممكنا ان يُخرَج من لاأدرية قصوى ومن عدمية كاملة العالم الساطع بألوانه والساحر بروعته ، عالم الرموز الذي تحيط نفسها به أسطورة الامبريالية . قصدا لم نتوقف عند التناقضات الصارخة في البنى الاسطورية التي تخيَّلها نيتشه . من يريد ان يُخضع تأكيدات نيتشه لتحليل منطقي وفلسفي سيكتشف فوضى كاملة فيها تتعارض تأكيدات متعسفة يناقض وينفي ويطرد بعضها بعضا . الا اننا لا نعتقد ان تسجيل هذه الحقيقة يستطيع ان يخطّئ ما قلناه مباشرة ، ألا وهو أن نيتشه يملك منظومة منسجمة . ان ما يصنع تلاحم هذه النظمة ، هو المحتوى الاجتماعي لفكره ، نضاله ضد الاشتراكية. معتبَرة من وجهة النظر هذه ، تكشف اساطير نيتشه المتناقضة عن وحدتها الايديولوجية : انها اساطير البرجوازية الامبريالية التي تعبىء قواها ضد خصمها الرئيسي . ان يكون الصراع بين السادة والقطيع ، بين الارستقراط والعبيد ، كاريكاتورا أسطوريا عن صراع الطبقات ، هذا ما ليس صعبا فك رموزه . أن يمثل نضال نيتشه ضد داروين ، هو ايضا ، أسطورة ، ولدت من الخوف المبرَّر تماما من رؤية السير الطبيعي للتاريخ يقود الى الاشتراكية ، هذه نقطة سبق ان أوضحناها . كذلك الرجوع الازلي يخفي مرسوما أسطوريا ومطَمئنا : لا يستطيع التطور ان يولِّد أي شيء جديد . وكذلك ليس من الصعب جدا أن نرى ان السوبرمان قد اختُرع لارجاع المطامح التي ولّدتها ذات معضلات الرأسمالية ، تشويهها وبترها للانسان ، لارجاع هذه المطامح في سُبل الرأسمالية . أما ما يدعى بالقسم الايجابي او الشطر الموجب في الاساطير النيتشية ، فهو ليس شيئا آخر سوى تعبئة جميع الغرائز المنحطّة والبربرية لدى الانسان الذي أفسدته الرأسمالية بغية انقاذ الطفيلية الاجتماعية بالعنف : هنا ايضا تمثل فلسفة نيتشه أسطورة امبريالية نُصبت في طريق مستقبل الانسانوية الاشتراكية .

هذا ما سيسمح برؤية ما كنا نقوله آنفا رؤية أوضح : ايديولوجيا طور أفول البرجوازية قد أجبِرت على التموضع في موقع دفاعي . بحكم طبيعته ، الفكر البرجوازي لا يستطيع الاستغناء عن الاوهام . منذ النهضة حتى الثورة الفرنسية،

---

٢١ – ١٦ ، ٣٨٣ .

٢٢ – ١٦ ، ٣٨٦ .

٢٣ – ١٦ ، ٣٧٩ .

داعب صورة ـ مثال المدينة الاغريقية المعتبَرة نموذجا للتحقيق الواقعي . ولكن كان ذلك ، على اي حال ، ميولا وتيارات واقعية للمجتمع البرجوازي الوليد ، اذاً عناصر من كينونته الاجتماعية الخاصة ذاتها ، منظورات وآفاقا كانت تنفتح على مستقبله الخاص ، وكانت تؤلف ايضا نواة المثل الاعلى الذي كان يريده . عند نيتشه ، هذه الصورة نفسها يثيرها الخوف من هلاك طبقته . هذه تلتجيء في الاسطورة لانها غدت عاجزة عن مواجهة أفكار الخصم مواجهة حقيقية . في نهاية الحساب ، ان محتويات «عدائية» ، معضلات يثيرها العدو الطبقي ، اسئلة يطرحها ، هي التي تحدد محتوى فلسفة نيتشه . عدوانية اللهجة ، الوقفة الهجومية المتخذة بصدد كل الامور ، لا تستطيعان ان تحجبا الا بشكل سطحي جدا هذه البنية الاساسية . نظرية ـ معرفة نيتشه تستدعي اللاعقلانية الاكثر افراطا، تنفي ان يكون العالم بأي شكل قابلا لان يُعرف ، تنفي العقل ، تستدعي جميع الغرائز البربرية والبهيمية ، تقر هكذا بالوضع التي هي فيه ، دون ان تعي ذلك. قريحة نيتشه كانت تخرج من المألوف ، وقد سمحت له ، عند عتبة الطور الامبريالي ، ببناء مجموعة من الاساطير الدفاعية التي استطاعت ، خلال عشرات السنين ايضا ، ان تمارس نفوذها . لقد اختار ليعبّر عن نفسه الأفوريسم ، الحكمة ـ المقتضبة اللاذعة : فهي ، في ضوء ما رأينا ، الشكل الذي كان يناسب على النحو الافضل هذه الحالة الاجتماعية والتاريخية : ان منظومة خربِة من الداخل ، جوفاء ومخادعة ، تستطيع هكذا ارتداء ثوب يخفي ، على الاقل شكليا، العلاقات بين الافكار ، واللمعان بألف لون زاهٍ .

الفهرست

هذا الكتاب

شوبنهاور ، مؤسس اللاعقلانية

البرجوازية ، التشاؤم الشوبنهاوري ، معناه ووظيفته ، تمجيد الرأسمالية غير المباشر .

كيركغارد ، الاستيطيقا والإتيقا

والدين ، الوجودية ، المسيحية المفارقة ، "الجدل" الكيفي ضد جدل الكم والكيف (القفزة النوعيّة) .

نيتشه ، مؤسس لاعقلانيّة

الطور الامبريالي ، نبي الامبريالية والفاشية . الرجوع الازلي ، الوحش الاشقر ، السوبرمان ، ديونيزوس ضد سقراط ، ديونيزوس ضد المصلوب هيراكليت وبروتاغوراس وماخ والبراغماتية .

القتال ضدّ الديمقراطية والاشتراكيّة .
القتال ضدّ هيغل والماديّة .





دار الحقيقة - بيروت
ص . ب ٨١٤٧

الثمن : ١١ ل . ل .
أو ما يعادلها